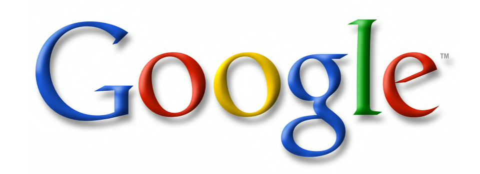




DU MÊME AUTEUR

Essais sur les formes à priori de la sensibilité (Alcan). .... 5 fr. »

Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement (Alcan)............................ 1 fr. 50

Théorie psychologique de l'espace (Alcan).. 2 fr. 50

ESSAIS
DE
PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE
Jules BARDOUX, Directeur.

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

COURS DE PHILOSOPHIE

PAR

CHARLES DUNAN

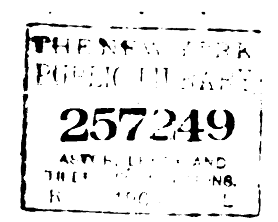
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS
DOCTEUR ÈS LETTRES

DEUXIÈME ÉDITION
Revue et Remaniée.



PARIS
LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE
15, RUE SOUFFLOT, 15

1902


257249

PRÉFACE

Le but que je me suis proposé en écrivant cet ouvrage, a été de rattacher les unes aux autres par un lien rationnel, et de rattacher à tout ce que nous connaissons avec certitude par l'expérience et par la science, les doctrines fondamentales de la philosophie traditionnelle, l'existence d'un Dieu personnel, le libre arbitre de l'homme avec sa responsabilité morale, l'existence d'une vie autre que celle que nous avons dans le monde sensible. Laissant les démonstrations fondées sur cette chose un peu vague, et d'ailleurs variable, qu'on appelle le sens commun, démonstrations dont personne ne veut plus aujourd'hui, je me suis efforcé, en leur donnant un caractère systématique, de rendre ces doctrines satisfaisantes pour la raison scientifique et philosophique, laquelle, à mon avis, compte seule en ces matières.

L'entreprise était malaisée : elle était même impossible à réaliser en perfection, attendu que la justification complète, scientifique et philosophique, des principes de la philosophie traditionnelle, comme d'une philosophie quelconque, ne serait rien de moins que la constitution du système définitif et intégral de la nature, qui est un idéal inaccessible. Je ne puis donc pas me faire d'illusions sur l'insuffisance inévitable des solutions que je propose. Je n'ai certes pas fait tout ce que j'aurais voulu, mais j'ai fait tout le possible, dans la

limite de mes forces. Que mon livre vaille seulement la pein qu'il m'a coûtée, je n'en demande pas davantage.

Désirant qu'il pût servir à l'enseignement, j'ai dû y fair entrer toutes les questions qui peuvent être comprises dan des programmes d'examens, et je les ai découpées en para graphes à la manière des manuels classiques. Tout a ét traité et écrit avec le plus grand soin; mais les personne qu'intéresse surtout le grand problème de la valeur philoso phique des idées spiritualistes pourront se contenter d'étu dier la métaphysique et la morale, avec, en psychologie, l théorie de la perception des corps, qui est la pierre angu laire de toute métaphysique aspirant à prendre le caractèr positif, et les théories du jugement, de la raison, de la volont et de l'instinct.

CHARLES DUNAN.

Paris, 1er octobre 1902.

PSYCHOLOGIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

1. Définition de la psychologie. — La psychologie peut être définie, conformément à l'étymologie, la *science de l'âme*.

Qu'est-ce que l'âme, du moins l'âme humaine? Car c'est de l'âme humaine que nous avons à nous occuper surtout.

Si l'on veut donner à ce mot *âme* un sens vraiment intelligible, on dira que l'âme c'est l'homme lui-même, mais l'homme en tant qu'être intelligent et moral, par opposition à l'homme physique. Sans doute, l'âme peut être encore autre chose que ce que nous venons de dire, elle peut être je ne sais quelle essence subtile et purement spirituelle ; mais c'est là une question que nous n'aurons à examiner que plus tard, en métaphysique. Pour le moment, ce que nous avons à étudier c'est l'homme intellectuel et moral, et rien de plus.

Mais qu'est-ce que l'homme intellectuel et moral? L'homme intellectuel et moral se caractérise par tout un groupe de faits qu'on appelle *faits de conscience*, tels que le plaisir et la douleur, le désir, la perception, le souvenir, le jugement, la résolution volontaire, en un mot par tous ces faits qui nous apparaissent comme des affections ou des actes de ce que nous appelons le *moi*.

Ainsi le but qu'on se propose ici, c'est de constituer la science des faits de conscience, c'est-à-dire de ranger systématiquement

ces faits en groupes définis, suivant leur nature, et de les expliquer en les rattachant à leurs principes.

2. Légitimité de la psychologie. — Cependant une question préjudicielle se présente : la psychologie, comme science, est-elle possible? Pour qu'elle le soit, c'est-à-dire pour qu'elle puisse se constituer à part de cette autre science qui étudie l'homme physique, et qui s'appelle la *physiologie,* il faut évidemment qu'il existe une différence bien tranchée entre les faits physiologiques et les faits psychologiques, et que, outre une nature propre, les premiers aient à l'égard des seconds une certaine indépendance. La réalité de cette indépendance ne serait pas facile à montrer pour le moment, mais elle est impliquée, au moins en une certaine mesure, dans la différence de nature que présentent les deux classes de faits. Il peut donc nous suffire de montrer cette différence de nature.

3. Différence des faits psychologiques et des faits physiologiques. — Les faits psychologiques diffèrent des faits physiologiques par leur nature, disons-nous. En effet, les faits physiologiques se passent dans l'étendue, d'où il résulte que :

1° Ils occupent un lieu dans l'espace ;

2° Ils ont une intensité, et même une intensité mesurable ;

3° Ils sont réductibles aux lois mécaniques en dernière analyse, attendu que tout phénomène se produisant dans l'étendue doit avoir pour fond dernier le mouvement. Du reste, la science a prouvé, d'une part, que les phénomènes physiologiques sont explicables par les lois physico-chimiques de la matière, et, d'autre part, que les phénomènes physico-chimiques sont eux-mêmes réductibles à des phénomènes de mouvement. Le fondement mécanique des faits physiologiques est par là mis hors de doute.

Les faits psychologiques présentent tous les caractères opposés à ceux-là. Ils ne se passent point dans l'étendue, et par conséquent :

1° Ils n'occupent aucun lieu dans l'espace, c'est-à-dire qu'ils ne sont point localisables. Il est vrai que souvent nous tendons à les localiser, et c'est pourquoi nous disons, par exemple : J'ai mal à la tête, j'ai mal à la main; mais une douleur n'est pas dans un membre au même sens que ce membre est dans l'espace.

2° Plusieurs d'entre eux ont une intensité, il est vrai, mais non pas une intensité mesurable, quoi qu'en ait dit l'école psycho-physique de Fechner. On comprend bien qu'un coup reçu soit deux, ou

trois, ou quatre fois plus fort qu'un autre; mais on ne voit pas que deux sensations se comparent entre elles au point qu'il soit possible de dire que la première est deux, trois, ou quatre fois plus forte ou plus faible que la seconde.

3° Enfin les phénomènes psychologiques n'ont aucune communauté de nature avec le mouvement, et sont tout à fait irréductibles aux lois mécaniques.

Mais ce n'est pas seulement par leur nature que les faits psychologiques et les faits physiologiques diffèrent entre eux, c'est encore par la manière dont ils sont connus. Les faits physiologiques sont connus par les sens, c'est-à-dire par la vue, le tact, etc.; les faits psychologiques sont connus par la conscience, c'est-à-dire par le sentiment immédiat et interne que nous en avons. Ce qui caractérise d'une manière très particulière ce sentiment, c'est qu'il est exclusivement personnel, c'est-à-dire que la conscience d'un fait psychologique est une connaissance propre à celui qui en est le sujet. Celui qui veut, qui se souvient, qui souffre, etc., est le seul à savoir ce qui se passe en lui; et si d'autres peuvent s'en faire une idée, c'est uniquement par conjecture et d'après les signes que le sujet considéré donne de son état. Au contraire, la connaissance par les sens est une connaissance prise du dehors, qui n'appartient pas au sujet, et qui peut avoir lieu chez une multitude d'individus différents.

4. Méthode de la psychologie : possibilité de l'observation personnelle. — Comment se constituera l'étude des faits psychologiques?

Évidemment, par la conscience, puisque c'est par la conscience que ces faits sont connus. Mais on a élevé contre la connaissance par la conscience plusieurs objections.

La première est relative à la difficulté que présente une étude attentive par la conscience, étude qui pourtant est nécessaire pour arriver à une connaissance précise des faits. Quand des observateurs armés d'instruments puissants étudient des phénomènes sensibles très délicats, il arrive souvent, dit M. Cournot, que des erreurs se glissent dans l'observation. A combien plus forte raison de telles erreurs seront-elles à redouter lorsqu'il faudra étudier des faits internes et d'une nature encore plus délicate, comme sont les faits psychologiques! La précision, qu'on obtient à grand'peine dans le premier cas, ne semble-t-elle pas tout à fait impossible à obtenir ici? — Cela est vrai; mais, comme on le verra plus loin, nous n'au-

rons pas toujours besoin de cette précision extrême. Il n'est pas nécessaire, en général, d'étudier les faits psychologiques en quelque sorte à la loupe, ce à quoi du reste ils se prêteraient mal; et si quelquefois une précision plus grande est nécessaire, ce sera à nous d'apporter à l'observation tout le soin, toute la pénétration dont nous sommes capables. Mais la difficulté ne serait pas une raison suffisante de renoncer à la science.

On objecte encore que l'observation par la conscience est impossible, en raison de la nature même des choses. En effet, dit-on, vous voulez étudier une émotion, un sentiment, etc. Pour cela il faut que cette émotion et ce sentiment ne soient pas incompatibles avec l'état d'esprit qu'exige l'observation ; mais c'est ce qui n'a point lieu. Si vous voulez vous étudier vous-même en colère, vous ne le pourrez pas, puisque la colère exclut le sang-froid que l'observation suppose. — Cette observation serait fondée si nous étions obligés d'étudier les faits psychologiques au moment même où ils se produisent. Mais nous avons la ressource d'user de la mémoire et de la réflexion. Ainsi, à la condition de me souvenir des impressions éprouvées quand j'étais en colère, je puis très bien analyser ma colère passée maintenant que je suis de sang-froid. Ce qui rend observables les phénomènes extérieurs, c'est qu'en se projetant dans l'espace ils se détachent de nous, et s'extériorisent par rapport à l'œil ou à la main qui les perçoit. Le temps produit à l'égard des faits de conscience un effet d'extériorisation tout à fait semblable; c'est-à-dire que, par cela même qu'il est passé, le fait psychologique se détache de la conscience présente et peut devenir objet pour elle. Du reste, aucun raisonnement ne saurait prévaloir contre un fait positif. Or, en fait, il n'est pas un homme si grossier qu'il n'ait quelque idée de son être moral. La connaissance des faits psychologiques par la conscience est donc certainement possible.

5. Insuffisance de l'observation personnelle. — Mais l'observation personnelle ne suffit pas au psychologue, et cela pour plusieurs raisons.

En effet :

1° Ce qu'on cherche en psychologie, comme dans toute théorie scientifique, ce sont des vérités générales. Or il est clair qu'on ne peut dégager des vérités générales qu'à la condition d'étudier et de comparer un certain nombre de cas particuliers. Si le psychologue voulait s'en tenir à l'étude de lui-même, il ne pourrait nous

donner qu'un tableau de sa nature particulière, quelque chose comme des mémoires ou des confessions, dit M. Rabier[1] ; ce n'est pas là ce qui nous intéresse.

2° A supposer même que cette comparaison ne fût point nécessaire, il y aurait lieu encore de multiplier les observations en en faisant varier les objets; car c'est une règle générale dans les sciences qu'on ne doit jamais se contenter d'une observation unique, et qu'il faut toujours refaire soi-même ses expériences sous des formes variées, et les faire refaire par d'autres, pour se bien assurer qu'on ne s'est pas trompé.

3° L'étude psychologique au moyen de la conscience personnelle ne peut être faite que par des hommes parvenus à l'âge adulte et vivant au sein de sociétés civilisées; c'est-à-dire que cette étude ne peut porter que sur des esprits dont toutes les facultés sont à l'état de plein épanouissement. Sans doute une pareille étude est fort intéressante, mais elle ne suffit pas. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas seulement nos facultés complètement développées, c'est encore la loi de leur développement; d'autant plus que le seul moyen de les bien connaître, c'est de savoir comment elles se forment. Donc il faudra tâcher de saisir par l'observation les différentes étapes du progrès qui s'est fait en elles.

Ainsi le psychologue doit sortir de lui-même et porter ses observations sur des sujets étrangers. Mais sur quels sujets? D'abord sur les autres hommes dont il est entouré, et qui lui ressemblent le plus par leur culture intellectuelle, parce que ce sont ceux-là qu'il comprendra le mieux; puis sur les hommes qui sont éloignés de lui dans le temps ou dans l'espace, et qui, pour cette raison, présenteront avec lui des différences plus accusées. Pour ce dernier objet, l'étude de l'histoire et les récits des voyageurs pourront lui servir beaucoup. Puis il passera à l'étude des natures rudimentaires et primitives, l'enfant et le sauvage. Enfin il ira jusqu'à l'observation des animaux, qui forment le terme le plus éloigné de toute cette série.

Cette étude de la nature psychologique, c'est ce qu'on appelle la *psychologie comparée,* et l'on voit par ce qui vient d'être dit que la psychologie comparée n'est pas une annexe ou un dernier chapitre de la psychologie en général, qu'elle en est une partie essentielle et constitutive, et qu'au fond toute psychologie repose sur une comparaison de faits psychologiques chez divers sujets.

1. *Psychologie*, p. 37.

Ajoutons qu'il est dans la nature des cas spéciaux plus intéressants que les autres, parce qu'ils sont plus rares, et plus instructifs, parce qu'ils mettent en évidence ce qu'il eût été impossible d'apercevoir dans les cas normaux. Tels sont les cas pathologiques ou les maladies mentales. Par exemple, on ne peut pas voir très bien chez un sujet sain quelle est la dépendance de la pensée à l'égard de l'organisme. Mais cette dépendance devient manifeste, au contraire, quand, dans un sujet malade, nous voyons l'altération de l'intelligence suivre l'altération des organes. C'est pour cela que l'étude des cas anormaux est pour la psychologie d'une si grande importance. Du reste, il est évident que toujours nous aurons besoin de recourir à la lumière de la conscience personnelle; car, pour comprendre ce qui se produit dans l'âme d'autrui, il faut pouvoir interpréter les signes extérieurs que nous avons de son état psychique. Par exemple, je ne pourrais savoir qu'il y a chez un tel une perversion de la mémoire, si je ne possédais pas la mémoire moi-même, et si je n'en avais pas conscience.

6. Idée générale des facultés de l'âme. — Maintenant, quel sera proprement l'objet de la psychologie? Reconnaître les faits psychologiques et les bien observer n'est que le prélude de la science. Mais le véritable but de la science, c'est d'expliquer les faits en les rattachant à leurs causes, qui sont les *facultés* de l'âme.

Qu'est-ce donc qu'une *faculté?* On a considéré longtemps les facultés comme des pouvoirs spéciaux de l'âme participant à sa nature métaphysique; c'est-à-dire que l'âme, considérée comme subsistant à part des faits psychologiques que nous constatons, était supposée posséder trois pouvoirs également distincts des faits auxquels ils donnaient naissance: le pouvoir de sentir, celui de penser, et celui de vouloir. Ainsi l'on rendait compte du fait que nous pensons par un pouvoir ou une faculté que nous avons de penser, et ainsi du reste. Ce genre d'explication rappelle trop le procédé qui consiste à expliquer comment l'opium fait dormir en invoquant une *vertu dormitive*. En fait, si nous pensons, il est sûr que nous avons la faculté de penser; mais une faculté, à le prendre ainsi, se réduirait à un mot vide de sens. Laissant donc de côté la nature métaphysique de l'âme et de ses pouvoirs, nous appellerons *facultés* les différents groupes de faits semblables entre eux que l'observation constate en nous. Par exemple, la mémoire sera l'ensemble de nos souvenirs; la perception extérieure, l'ensemble des connaissances que nous fournissent nos sens. Cela étant, quand

nous traiterons d'une faculté, soit, si l'on veut, de la mémoire, nous ne chercherons pas à déterminer ce que peut bien être en soi le pouvoir métaphysique de l'esprit duquel procèdent ces faits bien constatés qu'on appelle des souvenirs. Nous chercherons à expliquer le souvenir lui-même, le souvenir en général, c'est-à-dire le souvenir dégagé des particularités qui font qu'un souvenir est tel ou tel. Quant à la mémoire, elle se réduira à n'être qu'un mot commode pour désigner l'ensemble de nos souvenirs, et aussi notre aptitude à les produire; mais cette aptitude même sera encore un fait déterminable expérimentalement, comme est, par exemple, la fréquence de la perception simultanée de deux objets, d'où résulte qu'en percevant une fois isolément l'un de ces objets, de suite nous pensons à l'autre. Et en ce sens il nous sera permis de parler d'une genèse et d'un développement de nos facultés, puisque les causes qui donnent lieu à la production de faits d'un certain ordre, et qui sont elles-mêmes des faits, sont susceptibles de développement.

Le sens qu'il faut attacher au mot *faculté* étant ainsi bien déterminé, disons de suite que tous les psychologues contemporains sont d'accord pour reconnaître l'existence de trois grands groupes de faits psychologiques, ou facultés, qui sont : la *Sensibilité*, l'*Intelligence*, et la *Volonté*. L'étude de ces trois facultés constituera la psychologie même, du moins dans sa partie expérimentale. Mais, avant d'aborder cette étude, nous devons nous appliquer à celle d'un fait qui enveloppe et domine tous les faits psychologiques sans exception, qui est leur condition à tous, et qui, par conséquent, ne peut ni rentrer dans un groupe particulier, ni former lui-même un groupe à part : la *Conscience*.

CHAPITRE II

DE LA CONSCIENCE

7. Deux formes de la conscience : conscience réfléchie. — Le mot *conscience* se prend en psychologie en deux sens différents. En un premier sens, on appelle conscience cette sorte de retour que doit faire l'esprit sur lui même pour s'examiner, et qui, à ce titre, est la condition et la méthode obligée de la psychologie. Ainsi entendue, la conscience prend encore le nom de *réflexion,* ou celui de *conscience réfléchie.* Que la conscience réfléchie soit extrêmement importante comme faculté, ou, pour mieux dire, comme opération de l'esprit, c'est ce qui est aisé à comprendre d'après ce qui vient d'être dit ; mais il est manifeste aussi qu'elle est un fait *sui generis,* qu'elle a une nature propre, et que, par conséquent, elle n'a nullement le caractère d'un fait dominant et enveloppant tous les faits psychologiques. Aussi n'est-ce pas de cette forme de la conscience que nous avons à nous occuper maintenant. La conscience réfléchie c'est, en somme, l'effort de l'intelligence pour s'expliquer des faits psychologiques dont on a pu garder le souvenir. Comme faculté, elle se résout donc en deux autres facultés, la mémoire et la raison. C'est donc à la théorie de la mémoire et à celle de la raison que nous devons nous reporter pour la connaissance de la conscience réfléchie. Mais ces deux théories ne pourront être traitées que plus tard.

8. Conscience spontanée : identité de la pensée et de la conscience. — Mais il y a, avons-nous dit, une autre forme de la conscience que la réflexion par laquelle le sujet s'étudie lui-même dans ses états psychiques conservés par la mémoire. En effet, on appelle encore *conscience* le sentiment immédiat ou, si l'on veut, la connaissance que nous avons de tous nos états

psychologiques, sensations, désirs, volitions, etc., au moment même où ils se produisent. Par exemple, je vois un objet, et je sais que je le vois; j'éprouve une douleur, et cette douleur je la sens, je la connais en quelque manière, puisque je puis en parler. Ce sentiment ou cette connaissance immédiate que j'ai des faits psychologiques qui se produisent en moi, c'est la conscience, mais la conscience dite *spontanée,* par opposition à la réflexion ou conscience réfléchie. Cela étant, la question qui se présente c'est de rechercher d'où vient la conscience spontanée, c'est-à-dire comment nous connaissons nos états psychologiques..

Cette question se pose, disons-nous, et pourtant en soi elle est absurde. En effet, lorsque nous demandons quelle est la condition pour que quelque chose d'extérieur, une table, une maison, soit connu de nous, la question est raisonnable, et la réponse très simple est qu'il faut que cette table, cette maison, deviennent pour nous des objets de pensée ou de perception. Mais, lorsque nous demandons de même quelle est la condition pour que notre pensée ou notre perception soient connues de nous, il est clair que nous traitons cette pensée ou cette perception comme des objets extérieurs, et c'est là ce qui est absurde. Donc il n'y a pas lieu en réalité de se demander comment nous connaissons nos états psychologiques, ou, plus exactement, comment nous en prenons conscience : par conséquent, la conscience doit être inhérente aux faits psychologiques eux-mêmes, et ne résulte pas d'une action nouvelle de l'esprit différente des faits considérés. Du reste, on peut démontrer par un raisonnement dont le fond, sinon la forme, est emprunté à Aristote, que la pensée est immédiatement consciente d'elle-même. Soit A la connaissance d'un objet extérieur. Supposons que la pensée A soit la connaissance de son objet, et ne soit pas immédiatement consciente, c'est-à-dire ne se connaisse pas elle-même : il faudra alors une seconde pensée B pour connaître la pensée A. Mais la pensée B, pour la même raison, ne sera pas consciente d'elle-même ; donc il faudra une troisième pensée C pour connaître la pensée B, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on rencontre une pensée H qui soit à la fois la connaissance de son objet et la connaissance d'elle-même, c'est-à-dire qui soit immédiatement consciente. Cette pensée H devra se trouver nécessairement; autrement je ne saurais jamais que je perçois l'objet extérieur, puisque toute la série des pensées A, B, C, etc., me demeurerait étrangère. Mais, du moment qu'il faut admettre l'existence d'une pensée qui soit à la fois la connaissance de son objet et la connaissance

d'elle-même, les intermédiaires sont inutiles, et nous pouvons dire de suite que A est une telle pensée. Ajoutons que l'expérience confirme pleinement là-dessus la théorie. Voir, c'est savoir que l'on voit, et celui qui n'a pas conscience de voir ne voit pas; souffrir, c'est sentir sa douleur, et ainsi du reste.

Donc la pensée, et par ce mot nous désignons ici tous les faits psychologiques sans exception, est immédiatement consciente, c'est-à-dire est la connaissance d'elle-même en même temps que de son objet. Toutefois il faut observer que le mot *connaissance* est ici très mal appliqué, parce que toute connaissance suppose la dualité et l'opposition du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu, opposition qui n'a pas lieu dans le cas que nous considérons, puisque la pensée ne se dédouble pas pour prendre conscience d'elle-même. En fait, la pensée ne peut connaître, à proprement parler, que ses objets, qui sont des choses extérieures. C'est donc parler très improprement que de dire : « La pensée se *connaît* elle-même; » et pourtant nous sommes obligés d'employer ce terme pour expliquer autant qu'il se peut la conscience spontanée, puisque la langue ne renferme aucune autre expression qui soit plus exacte. Seulement nous aurons à bien prendre garde, pour ne pas devenir dupes des mots.

9. Conséquences qui résultent de là. — Il résulte de ce que nous venons de dire que :

1° Nous devons rejeter l'opinion des philosophes écossais et de quelques-uns de leurs partisans français, Jouffroy, Garnier, etc., d'après lesquels la conscience serait comme un œil ouvert sur nos états psychologiques, de sorte que toute pensée, toute sensation qui passeraient dans le champ visuel de la conscience seraient connues de nous, et deviendraient ce que l'on appelle conscientes, les autres demeurant inconscientes. Cette théorie des Écossais tend à faire de la conscience une faculté spéciale ayant son mode d'action propre, comme la mémoire ou le sens de la vue. Pour nous, au contraire, la conscience est un mode universel et nécessaire des faits psychologiques; elle leur est inhérente à tous, et ne suppose aucune faculté en dehors de celles qui donnent lieu à ces faits eux-mêmes.

2° Il faut se défier des mots par lesquels on désigne la conscience, et qui semblent impliquer une dualité de la conscience et de la pensée. Par exemple, le mot *sens intime* a ce défaut, parce qu'il prête à une assimilation de la conscience aux sens extérieurs.

3° Toutes nos pensées sont conscientes, puisque, la conscience et

la pensée étant une seule et même chose, il n'est pas possible évidemment que l'une des deux aille sans l'autre; et elles le sont toutes pleinement et absolument, puisque, en vertu du même principe, dire qu'une pensée peut être plus ou moins consciente reviendrait à dire qu'une pensée peut être plus ou moins elle-même, ce qui est absurde.

Mais ici nous nous trouvons en présence d'une théorie importante, très en faveur aujourd'hui dans bon nombre d'écoles, et qu'il ne nous est pas permis de passer sous silence : la théorie de l'*inconscience.*

10. L'inconscience. — Y a-t-il de l'inconscience, ou n'y en a-t-il pas? En d'autres termes, peut-il y avoir en nous des états psychologiques sans conscience? Qu'il puisse y avoir des états psychologiques sans conscience réfléchie, la chose n'est pas douteuse. L'inadvertance et l'oubli ne sont pas des phénomènes rares, et il est certain qu'il se produit en nous beaucoup de pensées et d'impressions que nous ne remarquons point. Il ne peut donc y avoir à cet égard aucune divergence entre les philosophes.

Mais voici qui pourrait donner lieu à plus de difficultés. Il existe une théorie célèbre, qui vient de Leibniz, que ce philosophe désignait lui-même par le nom de *théorie des petites perceptions,* et qui paraît impliquer que, la sensation diminuant d'intensité, la conscience disparaît avant que cette sensation soit tout à fait éteinte. Si tel est le vrai sens de cette théorie, elle est manifestement en opposition avec ce que nous avons dit plus haut, que la pensée et la conscience spontanée ne font qu'un. En fait, cette opposition n'existe pas; mais, pour nous en assurer, il nous faut examiner la pensée de Leibniz.

D'après Leibniz, il y a en nous beaucoup de perceptions qui sont très réelles, et dont nous n'avons aucun sentiment. Par exemple, le bruit de la mer n'est que la somme des cent mille bruits élémentaires que produisent les cent mille vagues dont la mer se compose. Ces cent mille petits bruits, je ne les discerne pas dans ma conscience, et pourtant il faut bien que je les entende en quelque manière, puisque ce sont eux qui, réunis, forment le bruit de la mer que j'entends fort bien, et que cent mille zéros de perception ne sauraient faire une perception réelle. Ce sont donc bien des perceptions, mais des perceptions inconscientes.

Ce raisonnement de Leibniz doit-il être admis? Si l'on peut appeler inconsciente — et on le peut sans doute — une perception

qu'il nous est impossible de discerner en nous-mêmes par la conscience, et que nous ne connaissons que par voie de raisonnement, comme il est certain qu'il y a en nous de telles perceptions, ainsi que le prouve l'exemple cité par Leibniz, il en faut bien conclure qu'il existe des perceptions inconscientes. Mais comment comprendre qu'il puisse y avoir en nous des perceptions réelles sans que nous soyons capables de les discerner par la conscience? Il y a à cela deux causes, dont la première est l'habitude. Le propre de l'habitude, c'est, en effet, d'émousser nos perceptions, et de finir par nous les rendre insensibles. C'est ainsi que, comme le fait remarquer Leibniz, un meunier n'entend plus le tic tac de son moulin. Mais cette sorte d'inconscience que produit l'habitude n'est pas, en général, absolue ni définitive, et le sentiment distinct peut reparaître, pourvu que l'attention se porte sur l'objet. Par exemple, le meunier entendra son moulin, comme une autre personne, pourvu qu'il pense à l'écouter. La seconde cause produit, au contraire, une inconscience radicale, et dont aucun effort d'attention ou de volonté ne peut venir à bout. Cette seconde cause consiste en ce que certaines perceptions se produisent en même temps qu'une multitude d'autres perceptions semblables, desquelles nous ne réussissons pas à les isoler; de sorte que ce qui est objet de conscience distincte, ou d'*aperception,* comme dit Leibniz, c'est l'ensemble de ces perceptions élémentaires, à l'exclusion de chacune d'elles. Par exemple, supposons que mille hommes crient ensemble sous mes fenêtres. Je ne pourrai certainement pas distinguer la voix de tel de ces hommes parmi toutes les autres, et pourtant, s'il criait seul, je l'entendrais fort bien. Toutes les autres voix empêchent-elles donc la voix de cet homme de parvenir jusqu'à moi? Non, mais elles l'étouffent; elles rendent la perception que j'en ai indiscernable et, par conséquent, inconsciente en quelque manière, sans la supprimer.

Ainsi Leibniz a raison, les petites perceptions sont réelles ; et les applications qu'il fait de ce principe ne sont ni moins justes ni moins heureuses que le principe lui-même. Il est certain que nous avons à tout moment quelque sentiment de toutes les parties de notre corps; car une partie de notre corps dont nous n'aurions aucun sentiment serait morte pour nous, et, en réalité, ne nous appartiendrait pas. A la vérité, nous n'avons point de perceptions distinctes de tout ce qui se passe en nous. Nous ne sentons pas une goutte de sang circuler dans nos veines, parce que cette goutte circule avec une multitude d'autres, et que nous avons l'impression

du tout que ces gouttes forment ensemble, et non pas de chacune d'elles en particulier; mais il n'est pas douteux que, si l'action d'une goutte de sang pouvait être isolée de l'action produite par toutes les autres, nous aurions de cette goutte une conscience très distincte. Du reste, le sentiment même que nous avons de l'ensemble de nos états corporels est plus souvent confus que distinct. Ce sentiment s'exprime par de l'aise ou du malaise, par des goûts et des dispositions que nous sommes incapables d'analyser, et qui nous meuvent souvent à notre insu.

Ce qui est vrai de notre corps est vrai aussi de la nature entière. Tous les phénomènes de l'univers, de même que les états de notre propre corps, s'expriment dans notre âme par des perceptions insensibles. Un coup de canon est tiré en Amérique, je l'entends, disait Leibniz : c'est-à-dire que ce coup de canon ébranle l'atmosphère tout entière avec une intensité qui va décroissant à mesure qu'on s'éloigne davantage du lieu où il a été tiré, et que moi, d'ici, j'en éprouve encore une impression très faible, qui se mêle avec une multitude d'impressions du même genre, de sorte que je n'en puis avoir aucun sentiment distinct. C'est ainsi que chaque âme est, comme le disait encore Leibniz, une sorte de « miroir de tout l'univers ».

Mais cette théorie leibnizienne des petites perceptions est-elle conciliable avec ce qui a été dit plus haut au sujet de l'identité de la conscience spontanée et de la pensée? Elle l'est parfaitement. Leibniz, en effet, entend bien que la conscience subsiste toujours dans la mesure où la perception subsiste; et même il se garde d'établir entre ces deux choses aucune différence, fût-ce de nom seulement. Ce qu'il met à part de la pensée, c'est uniquement l'*aperception distincte,* par laquelle la conscience réfléchie est rendue possible.

Disons donc, pour conclure, qu'à ne considérer que la conscience spontanée définie comme elle l'a été au début, l'inconscience ne peut pas être, et que c'est même un mot vide de sens; mais que, si par le mot conscience on entend une intensité et une distinction de nos états psychologiques suffisante pour nous permettre de les apercevoir, alors il faut admettre la réalité de l'inconscience.

11. La vie psychique inconsciente. — Déjà, ainsi que nous venons de le dire, Leibniz avait cru voir dans les perceptions inconscientes la base et comme la substructure de la vie consciente de l'esprit. La même conception a été reprise par les modernes, et appuyée sur des expériences aussi étendues que précises, elle a

conduit à des résultats également intéressants pour la psychologie et pour la philosophie générale.

On a observé fréquemment — et même, à le bien prendre, c'est toujours ainsi que les choses se passent — que la meilleure méthode pour arriver à la solution d'un problème embarrassant dont on a été longtemps préoccupé, n'est pas de s'obstiner à la recherche de cette solution par un effort prolongé de réflexion, mais, au contraire, de laisser, comme on dit, *dormir* la question, en s'occupant de tout autre chose. Il se produit alors dans les couches profondes de la vie mentale un travail latent à la suite duquel on trouve quelquefois tout à coup et sans peine ce pour quoi l'on avait en vain auparavant dépensé tant d'efforts. Ce travail inconscient suppose évidemment le travail conscient qui l'a précédé : la mécanique cérébrale fonctionnera, mais à la condition d'avoir été mise en marche, et c'est la pensée réfléchie qui lui donne l'impulsion. C'est pourquoi il ne suffit pas de ne penser à rien pour trouver quelque chose. L'idée utile et vraie brille parfois comme un éclair; mais cet éclair ne s'allume que dans un esprit doué de qualités supérieures, et d'ailleurs préparé à la découverte par une longue et profonde méditation.

Un second point à observer, c'est que le travail inconscient qui prépare et même opère ainsi la découverte est évidemment de même nature que le travail de réflexion qui l'a précédé, tout aussi rationnel, et même plus rationnel encore, à ce qu'il semble, puisqu'il a abouti au résultat que celui-ci était impuissant à donner. Il y a là quelque chose qui peut nous aider à comprendre une vérité, certaine croyons-nous, et de grande importance, sur laquelle nous aurons plus tard à revenir à mainte reprise, à savoir, que le processus mental, considéré dans ce qu'il a de plus profond, c'est-à-dire de plus éloigné de la conscience distincte, dans cette région tout à fait obscure où il n'est qu'*instinct*, et où il agit uniquement pour créer et maintenir la vie, doit posséder une sûreté infaillible et une rectitude absolue. En effet, si, à mesure que l'on descend du conscient dans l'inconscient, la perfection de l'opération mentale, tout en décroissant quant à la valeur de son objet qui devient de plus en plus simple, croît en précision et en exactitude quant à elle-même, il semble que cette précision et cette exactitude doivent atteindre leur maximum concevable au moment où l'opération devient aussi élémentaire que possible, c'est-à-dire à la base de la vie.

Considérons encore ceci. Tout ce qui n'appartient qu'à la conscience distincte est superficiel par rapport à notre être, attendu

que ce n'est pas dans cette région lumineuse, mais dans la région inférieure et obscure, que la vie a ses sources. Ce que nous pensons distinctement n'a donc de fécondité, soit pour l'action, soit pour la pensée même, qu'à la condition de s'insérer en quelque sorte dans l'infrastructure mentale, d'y créer des courants, d'y déterminer des orientations ayant une certaine permanence. Généralement l'obtention de tels résultats exige beaucoup d'efforts et de temps, parce que le milieu sur lequel il faut agir, quoique modifiable, a ses habitudes prises qui opposent une résistance plus ou moins vive. C'est pourquoi tant de révolutions échouent, ou aboutissent à des conséquences tout autres que celles qu'avaient prévues leurs auteurs : le terrain était mal préparé pour les changements désirés. Les pensées que nous avons formées par un travail pénible de la réflexion ne peuvent fructifier en nous qu'à la condition de nous pénétrer tout entiers, de s'identifier en quelque sorte à notre chair et à notre sang. Ainsi par la pensée consciente nous avons action sur la pensée inconsciente et sur les puissances de la vie. L'inverse est également vrai. En *pliant la machine*, comme dit Pascal, on modifie le cours de nos idées les plus intellectuelles. De nos pensées réfléchies nous ne sommes pas maîtres autant qu'on pourrait le croire; nous le sommes bien davantage de nos actes extérieurs et de nos mouvements, et par ce moyen aussi nous pouvons nous créer des habitudes et des dispositions à penser. De là le conseil de Pascal : « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin... Prenez de l'eau bénite; faites dire des messes[1], » etc. C'est ainsi qu'on a vu parfois, après une ou deux générations, des hommes devenir sectateurs zélés d'une religion à laquelle leurs pères avaient été convertis par la force.

Nous avons dit en quel sens l'inconscience peut et doit être admise. On l'entend parfois autrement.

D'après certains physiologistes, la conscience aurait en nous des intermittences; c'est-à-dire que la conscience serait un concomitant accidentel et non permanent de notre vie physiologique. Il pourrait donc arriver, par exemple dans le sommeil profond et dans certaines phases de l'hypnose, que la vie psychologique se trouvât chez un homme totalement suspendue, pour reprendre plus tard, quand les circonstances physiologiques seraient devenues plus favorables. Cette thèse, on le voit, est l'absolu contre-pied de celle de Descartes, d'après laquelle, au contraire, « l'âme pense toujours ». Les raisons

1. *Pensées*, art. x.

sur lesquelles on la fonde sont principalement des raisons tirées de l'expérience. Or il est aisé de voir que ces raisons sont faibles. La théorie des petites perceptions nous montre, en effet, que le sentiment que nous avons d'une partie de notre être, et même de notre être tout entier, est susceptible de décroître au point de rendre impossible tout exercice de la réflexion, sans que pour cela il puisse s'anéantir tout à fait. Vouloir renfermer la vie psychique dans les limites de l'aperception distincte est donc une doctrine insoutenable. Du reste, il faut reconnaître que, cette dernière doctrine une fois admise, la conséquence qu'on en tire est nécessaire. Les faits montrent avec une telle évidence l'aperception distincte suspendue en nous dans une multitude de cas, que si l'on fait consister dans cette aperception toute la vie de l'âme, on sera obligé d'accorder que la vie de l'âme peut s'éteindre et se rallumer ensuite comme un flambeau. L'absurdité de cette conséquence apporte donc une confirmation nouvelle à la théorie leibnizienne des petites perceptions.

12. La conscience comme source d'idées. — La conscience étant la connaissance que nous prenons de nous-mêmes, et constituant, par conséquent, cette forme de notre expérience qu'on peut appeler *l'expérience interne*, doit être pour nous une source d'idées, de même que, par exemple, le sens de la vue qui nous fait connaître ce que c'est qu'une couleur, et le sens de l'ouïe qui nous apprend ce que c'est qu'un son; et les idées dont elle est pour nous l'origine sont évidemment celles qui se rapportent à notre nature psychologique. Ainsi c'est la conscience qui apprend à chacun de nous ce que c'est que jouir et souffrir, se souvenir, vouloir, etc. Il convient aussi d'y rattacher certaines idées relatives à des choses qui ne peuvent se réaliser que dans une conscience, par exemple l'idée d'intention ou de *finalité*, les idées de délibération, d'hésitation, et une multitude d'autres semblables. Mais la plus importante des idées que nous lui devons, c'est celle du *moi* ou de la personnalité morale.

Il existe, au sujet de l'idée du *moi*, deux thèses contraires également inadmissibles.

On a voulu parfois, identifiant le *moi* à l'âme comme substance et existence absolue, faire du moi un objet que la conscience nous ferait connaître à peu près de la même manière que les sens sont supposés nous révéler des objets extérieurs. Une pareille hypothèse tombe devant cette double constatation, que le senti-

ment de nous-mêmes nous est toujours donné dans quelque représentation particulière, image, sentiment, désir, etc., jamais à l'état pur par conséquent; et que, d'autre part, ils n'est pas une seule de nos représentations particulières, de celles du moins qui gardent une certaine tonalité, où le sentiment plus ou moins distinct du *moi* ne soit compris. De là on peut tirer cette conclusion que le *moi* est inhérent à la conscience, qu'il en est un mode constant et nécessaire, mais rien autre chose, rien de substantiel et de subsistant en soi.

Ce caractère phénoménal du moi n'a pas échappé aux philosophes empiriques, et même ce sont eux qui l'ont les premiers mis en lumière; mais ils l'ont exagéré en prétendant que le moi n'est pas autre chose que la somme des phénomènes de conscience en général. Comme il faut rejeter l'idée d'une « âme » cachée derrière les faits de conscience et leur servant de support, ils en ont conclu que les faits de conscience se suffisent à eux-mêmes et subsistent individuellement. C'était faire de l'être psychologique de chacun de nous une poussière de phénomènes, et pas même cela, car les phénomènes, en tant qu'ils appartiennent au temps et à l'espace, sont encore des multiplicités de parties, même des multiplicités indéfinies, et, par conséquent, se résolvent à leur tour en une poussière si ténue cette fois, qu'on en chercherait en vain les éléments composants. Pour que les phénomènes existent il faut donc un principe de liaison qui tienne unies et adhérentes entre elles toutes leurs parties. Pour que l'individualité psychologique de chacun de nous subsiste, il faut que le même principe unifie également les faits de conscience eux-mêmes, et fasse de chacun d'eux, au lieu d'un être à part, un aspect ou un moment d'un être supérieur qui, sans exister en dehors d'eux, les englobe tous. Ce principe d'unité, forme à la fois des phénomènes et de l'être phénoménal, c'est le *moi*. Le *moi* est d'abord la synthèse de toutes les aptitudes et de toutes les tendances de chacun de nous; et à ce titre il nous constitue comme individus, ou plutôt comme personnes distinctes les unes des autres. C'est ensuite la synthèse de chacun de nos faits de conscience, et à ce titre il est lui-nême une donnée de la conscience, ou plutôt il est la conscience même, puisque, comme nous le savons, la conscience et son objet ne font qu'un.

PREMIÈRE PARTIE

LA SENSIBILITÉ

CHAPITRE PREMIER

LE PLAISIR ET LA DOULEUR

13. Nature et origine du plaisir et de la douleur. — La *sensibilité* est définie assez souvent *la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur*. Cette définition est inexacte, parce qu'il n'existe pas, à proprement parler, de faculté correspondante aux phénomènes de plaisir et de douleur. Le plaisir et la douleur sont, comme la conscience, des modes très généraux et même universels de tous les faits psychologiques, c'est-à-dire que tout fait psychologique est nécessairement agréable ou pénible, comme il est nécessairement conscient. Cela seul explique que le plaisir et la douleur ne doivent point être rattachés à une faculté spéciale et *sui generis*, comme la mémoire ou l'imagination, puisque, s'ils devaient l'être, ils formeraient, comme les faits de mémoire ou d'imagination, un groupe à part entre tous les faits psychologiques. Cependant il y a pour nous une raison de les rattacher à la sensibilité : c'est qu'ils tiennent à ce qu'il y a de passif dans notre nature, et que le mot *sensibilité,* en son sens le plus général et aussi le plus exact, exprime justement le côté passif de notre être.

On ne peut pas songer à définir le plaisir et la douleur, parce que ce sont des choses dont la notion est simple, indécomposable, et irréductible par conséquent. A vouloir les définir on se condamnerait à se répéter sans profit, et à dire, par exemple : « Le plaisir est une chose agréable ; » ce qui ne signifie rien. Du reste, toute définition serait superflue, parce que chacun sait assez par expérience ce que c'est que le plaisir et la douleur. Mais, si nous ne pouvons

réduire les notions que nous avons du plaisir et de la douleur à des notions plus simples et logiquement antérieures, nous pouvons assigner au plaisir et à la douleur des origines, en tant qu'ils se produisent dans le temps et qu'ils ont des causes.

Voici donc comment on peut comprendre leur origine psychologique. Être c'est agir; c'est-à-dire qu'un être est en tant qu'il agit et dans la mesure où il agit. Mais une activité ne saurait être indéterminée. Il faut qu'elle s'exerce sous certaines formes particulières qu'on appelle des *fonctions*. Ainsi l'existence consiste proprement dans l'exercice des fonctions que notre nature comporte. De plus il faut admettre, pour des raisons sur lesquelles nous aurons à revenir plus tard, qu'il y a dans tous les êtres qui ont vie et sentiment un besoin d'être et un effort spontané pour conserver l'existence. On peut donner à ce besoin d'être et à cet effort le nom de *tendance*. Dès lors l'effort pour être, et par conséquent pour agir, devient une tendance à accomplir les différentes fonctions par lesquelles l'existence se conserve. Si cette tendance est satisfaite, c'est-à-dire si la fonction s'exerce, l'être vivant et sentant se trouve dans un état conforme aux exigences de la nature, état dont il a conscience, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, tous nos états organiques sont représentés dans la conscience générale que nous avons de nous-mêmes. Or cette conscience d'un état conforme (ou contraire) à la nature, nous ne disons pas *produit* le plaisir (ou la douleur), mais *est* le plaisir (ou la douleur); ce qui revient à dire que nos plaisirs et nos douleurs ne sont que nos états conformes ou contraires à notre nature, en tant que nous en avons conscience. On voit par là que les émotions agréables ou pénibles ne requièrent l'intervention d'aucune faculté particulière, et résultent simplement de l'exercice de notre activité sous toutes ses formes.

14. Théorie d'Aristote. — Ainsi le plaisir est, comme l'avait bien vu Aristote, le résultat, ou plutôt l'expression immédiate dans notre conscience de l'action produite conformément à la nature. Il en est comme l'épanouissement, et « il s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur ». Aristote précise encore davantage sa pensée en déterminant les conditions positives dans lesquelles le plaisir apparaît. En général, les besoins de notre nature sont limités, et les forces dont nous disposons pour y satisfaire limitées aussi. Par conséquent, ce que la nature demande de nous c'est l'exercice d'une activité moyenne, tenant le milieu entre l'inaction et l'activité excessive. Si ces conditions sont remplies, le plaisir doit apparaître;

c'est-à-dire que lorsque notre activité est comprimée, il y a douleur; que lorsqu'elle peut se développer librement, le plaisir naît; et qu'enfin, lorsqu'elle est portée au delà de ses limites naturelles, la douleur reparaît. Le plaisir est donc, comme dit Aristote, intermédiaire entre deux douleurs. L'expérience, du reste, confirme entièrement ces vues. Un empêchement à l'accomplissement de nos fonctions nous est toujours douloureux : par exemple, le silence, l'obscurité, l'immobilité, nous sont très pénibles, surtout à la longue; une lumière douce, des sons d'une intensité modérée, une activité physique qui n'est pas excessive, nous sont agréables; et enfin l'intensité croissante de ces trois sensations, comme de toutes les autres d'ailleurs, ramène la douleur.

15. Rapports du plaisir avec la tendance. — A l'égard des rapports du plaisir et de la douleur avec les tendances de notre nature, il résulte manifestement de cette théorie que la tendance est antérieure au plaisir, et qu'elle lui donne naissance. Condillac cependant soutient la thèse contraire, et prétend que c'est le plaisir qui est le fait primitif, et que la tendance en vient, bien loin qu'il soit engendré par elle. Il est certain que Condillac a raison pour ce qui regarde les tendances particulières, et pour ce que nous nommerons plus tard les *inclinations*. Ainsi, on ne peut avoir du goût pour un mets qu'après en avoir mangé et l'avoir trouvé bon. Mais il en est autrement pour les tendances générales et indéterminées, comme la tendance à l'alimentation, par exemple. Ce n'est pas parce qu'il a du goût pour le lait que le petit enfant cherche pour la première fois le sein de sa nourrice, c'est parce qu'il a besoin de s'alimenter; mais plus tard, ce qu'il a fait d'abord par tendance innée, il pourra le refaire pour le plaisir. Voici donc quels sont les rapports du plaisir et de la tendance. A l'origine est la tendance innée, laquelle est générale et indéterminée, du moins à certains égards, par exemple la tendance à l'alimentation. Cette tendance commence par chercher au hasard l'objet qui peut la satisfaire. Sitôt qu'elle a rencontré cet objet, le plaisir a lieu, et alors naît une inclination particulière, dérivée de la tendance première, et dirigée vers l'objet connu pour agréable. Le plaisir joue ainsi, par rapport à la tendance générale, le rôle d'une sorte d'éclaireur, dont la fonction est de montrer à cette tendance les voies dans lesquelles elle doit s'engager. La même chose pourrait se dire de la douleur, *mutatis mutandis*. Si le plaisir est le principe des faits sensibles du genre *goût, inclination,* etc., la douleur en engen-

dre d'autres du genre *dégoût, aversion,* etc., et ces sentiments répulsifs ne peuvent évidemment concerner que les objets qui nous ont causé quelque peine.

Il résulte de là que nous pouvons trouver du plaisir dans le développement de toutes les tendances de notre nature. Mais nos tendances sont de deux sortes, spirituelles et corporelles, parce que notre nature est double. Il y a donc comme deux sources de nos plaisirs, mais deux sources de valeur et de puissance bien différentes. Nos tendances physiques répondent à des besoins limités, servis par des forces également limitées. Par exemple, le corps n'exige et ne peut prendre chaque jour qu'une certaine quantité de nourriture. Les plaisirs auxquels donne lieu la satisfaction de ces tendances ont donc des bornes, qui sont nécessairement bientôt atteintes. Au contraire, dans l'ordre spirituel, nos besoins, nos forces, et par conséquent nos capacités pour la jouissance, n'ont point de limites. Notre connaissance peut s'étendre indéfiniment sans que l'esprit rassasié de savoir dise jamais : « C'est assez. » De même, nulle contemplation esthétique, nulle perfection morale, ne passeront jamais la mesure de ce que nous pouvons aimer et de ce dont nous sommes capables de jouir. D'où il suit que la sagesse consiste à développer en soi les tendances de l'ordre spirituel préférablement à toutes les autres.

16. Solution de deux problèmes. — Ces considérations vont nous permettre de résoudre deux questions assez importantes au sujet du plaisir et de la douleur.

1° Y a-t-il des sensations, ou, plus généralement, des états de conscience qui ne soient ni agréables ni pénibles? La théorie dit non. Tout état de conscience est l'expression d'un état physiologique nécessairement conforme ou contraire à notre nature : il est nécessaire, par conséquent, que tout état de conscience soit agréable ou désagréable. Mais l'expérience semble témoigner du contraire. On peut se demander, sans qu'il soit facile de résoudre la question, si une multitude de sensations très communes, comme la vision d'une feuille de papier blanc, l'émission d'un son banal, nous causent de la douleur ou du plaisir. Voici comment se lève cette contradiction, qui n'est qu'apparente. Tous ces états de conscience qui paraissent indifférents répondent à un exercice normal de nos sens; par conséquent, ils doivent être agréables; seulement l'habitude les a émoussés. L'habitude, en effet, produit ce résultat qu'un état de conscience, en se prolongeant, perd de son

intensité et de son acuité. On peut donc comprendre qu'ayant du matin au soir les yeux ouverts sur une multitude d'objets colorés de teintes plus ou moins douces, nous n'éprouvions plus de plaisir vif à voir. Mais ce serait une erreur de croire que ce plaisir qui n'arrive plus jusqu'au seuil de la conscience distincte ait disparu tout à fait. Il demeure caché dans les profondeurs de notre vie *subconsciente* ou *infraconsciente*, très réel pourtant, et très réellement, quoique très confusément senti : autrement, on n'expliquerait pas la douleur que nous cause un séjour prolongé dans l'obscurité. De même la santé est un immense bien; mais la continuité en émousse la jouissance chez les gens bien portants. Au contraire, lorsque après une maladie les forces reviennent, on se sent comme renaître, et c'est pourquoi rien n'est plus agréable que l'état de convalescence.

2° La vie, au point de vue de la sensibilité pure, et abstraction faite de toute considération morale, est-elle bonne ou mauvaise ? Ou, en d'autres termes, la somme des plaisirs l'emporte-t-elle dans la vie sur celle des douleurs, ou la somme des douleurs sur celle des plaisirs ?

Si nous nous référons à notre théorie, nous devrons dire évidemment que la vie est bonne en soi, et qu'elle est bonne même pour les plus malheureux, puisque, enfin, même aux plus malheureux il reste toujours l'ensemble des fonctions vitales, voir, entendre, penser, vouloir, agir, et que exercer les fonctions vitales est le bien suprême selon l'ordre de la nature, et la source de toutes les jouissances. Cependant les pessimistes prétendent que la vie est mauvaise, et que la somme des douleurs y est en très grand excédent sur celle des plaisirs. Cette thèse des pessimistes paraît vraie si l'on ne met en regard des douleurs vives que les plaisirs vifs que la vie peut nous donner ; mais elle est fausse si l'on tient compte des plaisirs émoussés. Les pessimistes diront-ils que ces plaisirs ne sont rien, justement parce qu'ils sont émoussés? Ce serait une erreur singulière, et nous n'aurions qu'à les renvoyer à Épicure, qui avait si bien compris, au contraire, que les plaisirs émoussés sont les vrais plaisirs, que le bonheur n'est fait que de ces plaisirs-là, et que le sage doit se garder avec soin de la recherche des plaisirs vifs, parce qu'ils sont passagers, et que nous les payons presque toujours par des douleurs qui les surpassent. Quant au grand nombre et à l'intensité des douleurs dont la vie humaine est remplie, bien loin de prouver que la vie est mauvaise, ils prouveraient plutôt qu'elle est bonne. En effet, ce qui fait l'intensité d'une douleur à

un moment donné, c'est le contraste qui s'établit entre l'état présent du sujet et son état antérieur. Donc, plus l'état antérieur était excellent, plus la douleur sera vive; de même que lorsqu'on tombe de plus haut, les chutes sont plus rudes. C'est pourquoi ce sont toujours les natures les plus délicates qui souffrent le plus. Les hommes qui ont été les plus heureux deviennent les plus malheureux quand ils tombent dans l'infortune. Aussi est-ce une illusion de s'imaginer, comme les philosophes de l'école anglaise, qu'on parviendra à supprimer la douleur en élevant de plus en plus par la science et par les inventions utiles la somme des commodités de l'existence. On rendra les hommes plus délicats et plus sensibles aux accidents inévitables de la vie ; voilà tout.

On dira peut-être qu'un raisonnement inverse de celui-ci prouverait, en partant de la considération des plaisirs vifs, que la vie est très mauvaise, puisque, apparemment, le plaisir, comme la douleur, suppose un contraste. Mais c'est là une idée erronée. La douleur suppose le passage d'un état plus parfait à un état moins parfait ; mais il n'est pas vrai, quoi qu'en dise Spinoza, que le plaisir suppose le passage d'un état moins parfait à un état plus parfait. Le genre de contraste que suppose le plaisir vif chez les êtres sensibles, c'est celui de l'état présent, qui est bon, avec l'état antérieur, qui pouvait être également bon, mais qui était d'une nature différente, et non pas le contraste d'un état bon avec un état mauvais antérieur. En d'autres termes, le plaisir est un état normal et conforme à la nature, qui ne requiert que des conditions positives. La douleur, au contraire, est un état anormal, contraire même en un sens à la nature, et qui requiert des conditions négatives. Voilà pourquoi l'intensité de la douleur mesure la grandeur des biens dont nous sommes privés, sans qu'on puisse dire inversement que l'intensité des plaisirs mesure la grandeur des maux d'où nous sommes sortis.

Il resterait à classer les plaisirs et les douleurs. On peut le faire simplement en les rapportant à leurs causes. Ces causes sont physiques, ou intellectuelles et morales. De là deux catégories de faits affectifs : les plaisirs et les douleurs résultant de causes physiques, comme une brûlure, une saveur douce, etc., et que l'on appelle quelquefois *sensations;* les plaisirs et les douleurs causés par des phénomènes de l'ordre intellectuel ou moral, le chagrin que cause la perte d'un ami, le plaisir d'un succès obtenu, etc., et que l'on appelle *sentiments*. Nous verrons plus tard que les mots *sensation* et *sentiment* ont des acceptions différentes de celles-là, et plus autorisées.

CHAPITRE II

LES TENDANCES

17. L'amour de soi, ou l'effort pour durer, principe de toutes nos tendances. — Le plaisir et la douleur ne sont, d'après ce qui a été dit plus haut, que des faits ultérieurs et dérivés de notre nature sensible. Ce qui constitue vraiment cette nature, c'est l'activité avec ses tendances ou déterminations primordiales[1]. Nous devons donc rechercher quelles sont les principales tendances de l'homme, et les rattacher à leurs causes.

Le principe commun de toutes les tendances de l'homme, — et la même chose est vraie pour les animaux, qui, comme nous, participent à la vie sensible, — c'est l'effort que tout être fait spontanément pour conserver sa nature telle qu'elle existe. Descartes a nié la réalité de cette disposition primordiale de tous les êtres à faire effort pour se conserver, et a attribué le fait qu'ils durent à une intervention permanente de la toute-puissance divine, qui les crée en quelque sorte à tous les instants. C'est ce que l'on appelle la théorie de la *création continuée*. Nous ne pouvons pas donner ici les raisons métaphysiques qui condamnent la doctrine de Descartes sur ce point, et qui établissent la solidité du principe contraire, fermement proclamé par Spinoza et par Leibniz; mais nous pouvons montrer que ce dernier principe est confirmé par l'étude des faits. Chez tous les êtres doués de vie on constate, en effet, un effort puissant, non seulement pour conserver leur être, mais encore pour l'accroître. Tout ce qui vit tend à se développer dans toute la mesure

1. Si les tendances sont actives en un sens, puisqu'elles provoquent en nous l'action, elles sont passives en un autre sens, par rapport à l'activité pure, qui n'appartient qu'à la volonté seule, et c'est ce qu'exprime le mot de *sensibilité*, par lequel on désigne tout l'ensemble de nos tendances; mais nous n'avons pas à nous préoccuper ici de ce second aspect de la nature des faits sensibles.

de ses forces, et même à transmettre la vie qu'il possède. « La plante est née, dit Aristote, il faut qu'elle meure. Mais avant de mourir elle cherchera à se perpétuer dans une autre elle-même, afin de participer, autant qu'il est en elle, de l'éternel et du divin. » Cet effort encore inconscient dans la plante devient conscient, à des degrés divers, chez l'animal et chez l'homme. De là l'amour pour la vie, et l'horreur que manifestent tous les êtres sensibles pour leur destruction. Et, qu'on le remarque bien, ce que nous aimons dans la vie ce ne sont pas seulement les plaisirs dont elle est la condition, puisque parfois ce sont les plus malheureux qui s'y attachent le plus désespérément; c'est la vie pour elle-même : *primum vivere*.

Le trépas vient tout guérir,
Mais ne bougeons d'où nous sommes.
Plutôt souffrir que mourir,
C'est la devise des hommes.
(La Fontaine, *la Mort et le Bûcheron*.)

L'effort universel des êtres pour se conserver est donc un fait incontestable.

Comment cet effort donne-t-il naissance à la totalité de nos tendances? — C'est un grand principe de métaphysique, et tout aussi vrai que le précédent, qu'être c'est agir, qu'un être *est* dans la mesure où il agit. Il suit de là que l'effort pour être, c'est nécessairement l'effort pour agir. Par conséquent, tout exercice de notre activité, c'est-à-dire, en définitive, toute fonction de notre nature, implique une tendance spontanée à l'accomplir. L'aveugle-né n'éprouvait pas de tendance à voir. Dès que le sens de la vue lui est ouvert, voir devient pour lui un immense plaisir et un impérieux besoin. Il en est de même pour toutes choses. Ainsi c'est la fonction même, déterminée par notre constitution physique ou spirituelle, qui développe spontanément la tendance naturelle en vertu de laquelle nous l'accomplissons. Il suit de là que nos tendances peuvent se classer très exactement d'après les fonctions auxquelles elles correspondent; et comme notre nature est double, à la fois corporelle et spirituelle, et nos fonctions de deux sortes par conséquent, nous devons reconnaître en nous deux catégories de tendances, les unes relatives à la vie du corps, les autres à celle de l'âme. Les premières prennent les noms d'*instincts*, d'*appétits*, de *penchants*; les secondes n'ont pas reçu, soit dans la langue vulgaire, soit dans la langue philosophique, de noms qui servent à les désigner d'une manière spéciale.

18. Tendances relatives à la vie corporelle. — Les fonctions corporelles peuvent se ramener à trois principales : 1° conservation de l'individu ; 2° conservation de l'espèce ; 3° fonctions de relation ; d'où trois catégories de tendances relatives à la vie corporelle :

1° A la fonction de conservation de l'individu correspond la tendance générale qu'ont les êtres organisés à se conserver, ou l'instinct de conservation, c'est-à-dire, chez les êtres conscients, l'amour de la vie et l'horreur de la mort. Mais la conservation de la vie suppose des conditions, dont la première est l'alimentation. Nous devons donc avoir une tendance naturelle à chercher notre nourriture. De plus, comme nous aimons non seulement l'être, mais encore le bien-être, nous rechercherons tout ce qui pourra nous procurer du plaisir et nous éviter de la douleur. Cette disposition générale peut être considérée comme la mère de toutes les industries et de tous les arts.

2° A la fonction de conservation de l'espèce correspond d'abord l'instinct de reproduction, puis l'instinct d'allaitement, et l'instinct paternel ou maternel (qu'il ne faut pas confondre avec le sentiment paternel ou maternel, lequel est propre à l'homme, et d'un tout autre ordre).

3° Nous vivons dans un monde de corps avec lesquels nous sommes en relation par les perceptions de nos sens et par la faculté de locomotion. Ces relations sont des conditions essentielles de notre vie physique, et constituent pour nous des fonctions indispensables à remplir. Nous devons donc avoir tendance à exercer nos sens, c'est-à-dire aimer à voir, à entendre, à palper, à flairer, à goûter, pourvu que ce soit au degré d'intensité et sous les formes que la nature comporte. De là aussi le besoin de mouvement et, quand la fatigue est venue, le besoin de repos, puisque le repos fait cesser la douleur attachée à la fatigue, et qu'il est en même temps la condition d'un mouvement plus vif.

19. Tendances relatives à la vie spirituelle. — Quant aux fonctions spirituelles, elles consistent dans l'exercice des trois facultés de l'âme, la sensibilité, l'intelligence et la volonté. L'ensemble de nos tendances spirituelles consiste donc dans des dispositions à exercer avec toute l'intensité possible nos trois facultés. Il est, du reste, facile de s'assurer que ces dispositions existent réellement dans la nature humaine.

1° A l'égard de la sensibilité, on constate que l'homme aime en

général à sentir et à être ému, et cela est au point que souvent on préfère les émotions pénibles à l'absence de toute émotion. De là le goût si répandu des romans émouvants et des spectacles tragiques. Il y a même des natures tellement grossières et si peu sensibles, que le besoin d'émotions fortes les conduit jusqu'aux lieux où s'accomplissent des exécutions capitales. C'est de là que viennent encore chez beaucoup de gens l'amour des aventures, le goût du péril, etc.

2° Nous avons besoin aussi d'exercer l'intelligence. Ce besoin ne doit pas être confondu avec l'amour de la science, qui ne tend qu'à la vérité, et pourtant il en est inséparable. L'intelligence veut un aliment; mais quel autre aliment que la vérité peut-il y avoir pour elle? Aussi, le besoin d'exercer l'intelligence ne va pas sans un certain effort pour atteindre le vrai. Cependant ce n'est pas la conquête du vrai qui donne satisfaction à ce besoin, c'est l'activité mentale, quelle que soit d'ailleurs la valeur de l'objet sur lequel cette activité s'exerce. C'est pour cela que l'on remédie à l'ennui par le jeu, qui est un emploi désintéressé donné à l'activité de l'esprit. On joue pour jouer, dit-on, ou pour se distraire : cela veut dire pour ne pas laisser l'esprit inactif; ce qui implique bien que l'intelligence aussi a besoin d'exercer sa fonction.

3° Enfin il est encore des tendances ayant pour objet l'exercice de la volonté; c'est-à-dire que nous aimons naturellement à vouloir et à commander. Mais à qui commanderons-nous? D'abord à nous-mêmes, d'où l'*amour de la liberté;* puis aux autres; et ce dernier besoin, si vif chez certaines natures, est le principe de ce qu'on nomme ambition, recherche de l'estime, amour de la gloire, etc. L'origine de ces passions est aisée à comprendre. Avant tout nous voulons être, c'est-à-dire agir, et étendre notre influence en nous et hors de nous. « A voir tant d'hommes nous obéir, dit Bossuet, on a de la peine à se considérer soi-même comme un seul homme. » C'est qu'il y a là une sorte d'extension de notre personnalité, c'est-à-dire la chose du monde qui répond le mieux au plus fondamental de nos penchants.

20. Autres faits sensibles qui dérivent des tendances. — Du fait de nos tendances primitives résultent des conséquences qu'il nous faut maintenant signaler. Toute tendance cherche naturellement à se satisfaire, et elle se satisfait par l'accomplissement de la fonction correspondante. Il y a même nécessité à ce que la fonction soit accomplie et la tendance satisfaite,

puisque la vie n'est que l'ensemble des fonctions de tout ordre de l'être vivant. De là le *besoin*, lequel engendre l'*effort* par lequel il peut se satisfaire. Le besoin, comme la tendance dont il est inséparable, n'est pas toujours conscient. La plante a des besoins, et n'en a pas conscience. Chez les animaux, au contraire, le besoin devient conscient, s'il n'est pas satisfait, non pas directement et par lui-même, mais indirectement, par la douleur dont il est la cause. De plus, les êtres vivants, ne trouvant pas en eux-mêmes de quoi satisfaire leurs tendances, se portent naturellement vers les choses extérieures. On ne vit point matériellement, sinon pour un temps très court, de sa propre substance, mais de l'ingestion de substances étrangères qui servent d'aliments; on ne vit point intellectuellement de la contemplation de soi, mais de l'intelligence qu'on a du monde des corps et du monde des esprits. Quand un objet étranger a donné ainsi satisfaction à quelqu'une de nos tendances, nous éprouvons pour lui ce que l'on appelle un *désir*. Le propre du désir c'est de tendre à la possession, sans rien de plus. Il est naturel et spontané, comme la tendance; mais il en diffère en ce que la tendance est un fait primordial, et ne suppose rien avant elle, tandis que le désir suppose l'expérience du plaisir que peut nous procurer l'objet extérieur. De plus, la tendance est générale et indéterminée, tandis que le désir a toujours pour objet quelque chose de particulier et de défini. Celui qui a faim ne recherche pas tel mets plutôt que tel autre; celui qui désire un mets ne recherche que celui-là et ne se satisferait d'aucun autre.

Au désir s'oppose l'*aversion;* c'est-à-dire que, lorsque nous avons éprouvé qu'un objet nous cause de la douleur, nous nous en éloignons, en vertu du même principe qui nous fait rechercher ce qui nous a procuré du plaisir.

Lorsque le désir prend un certain caractère de permanence, il constitue ce qu'on appelle une *inclination*. Si, de plus, il est violent et peu disciplinable par la raison, on lui donne le nom de *passion*.

Le désir n'est pas encore le dernier terme de la série des phénomènes sensitifs qu'engendre la tendance. Lorsque nous avons désiré un objet pour le plaisir ou pour l'avantage qu'il nous procure; que ce désir s'est changé en inclination, quelquefois même en passion, par l'effet de l'habitude; et que, suivant un terme impropre, mais consacré par l'usage, nous avons *aimé* cet objet, il arrive souvent qu'oubliant la cause primitive de l'attachement qu'il nous inspire, nous finissions par l'aimer pour lui-même, sans avoir égard à l'utilité que nous en pouvons retirer, ce qui ne veut pas dire sans

avoir égard à la joie que nous cause sa possession. Par exemple, on commence par aimer l'argent en considération des plaisirs et des biens de toutes sortes dont il est la condition, puis on finit par aimer l'argent pour l'argent même, sans songer à en rien faire, et uniquement pour le plaisir de le posséder : et c'est en cela que consiste proprement l'avarice; car, tant qu'on n'en est pas arrivé là, on est avide plutôt qu'avare. Il est évident que le désir ainsi transformé perd son caractère naturel d'égoïsme, et prend le caractère d'une inclination désintéressée en quelque manière, puisqu'on aime alors l'objet pour lui-même, et non plus pour soi. Ainsi l'avare aime l'argent comme si l'argent avait une valeur absolue. C'est même justement cette aberration de l'intelligence et du cœur qui fait de l'avarice quelque chose de si monstrueux.

En résumé, nous devons reconnaître dans la tendance naturelle et primitive le point de départ d'une série de phénomènes sensibles qui dérivent les uns des autres suivant une loi nécessaire, et qui sont les suivants : tendance, besoin, effort, plaisir, désir ou inclination intéressée, et enfin affection ou inclination plus ou moins désintéressée pour l'objet qui nous a procuré du plaisir. Tous ces phénomènes, tenant aux conditions générales de la nature sensible, doivent évidemment se retrouver chez les animaux comme chez l'homme. Nous passons maintenant à un ordre de faits supérieurs et proprement humains, les *sentiments*.

CHAPITRE III

LES SENTIMENTS

21. L'amour principe de tous nos sentiments. — Les tendances que nous venons d'examiner et les faits qui en dérivent ne sont pas toute notre nature sensible. L'observation constate encore un fait entièrement différent de tous les précédents, l'*amour*, principe de tous nos sentiments.

L'amour est, en soi, indéfinissable; aussi n'a-t-il pas besoin de définition, parce qu'il ne faut qu'être homme pour savoir ce que c'est qu'aimer. Prenons-le donc tel qu'il est donné dans la conscience humaine. Toutefois, il sera bon, pour préciser un peu' d'écarter certaines acceptions usuelles du mot *amour* que nous n'avons nullement en vue ici. Par exemple, on dira couramment qu'on *aime* la musique ou le vin de Bordeaux. Cela signifie simplement que l'on trouve du plaisir à ces choses. On dit encore que tel *aime* sa maison ou son champ. Cela signifie qu'il y est fortement attaché, et qu'il serait désolé de s'en séparer. Ce n'est pas là encore l'amour au sens où nous avons à le prendre. L'amour dont il est question pour nous, c'est l'*affection;* par exemple, c'est l'affection d'un ami pour son ami, d'un père pour son fils. C'est en ce dernier sens seulement que l'amour est un sentiment, et même qu'il est le principe de tous les sentiments.

22. Nature de l'amour. — L'amour est un fait proprement humain, c'est-à-dire un fait qui ne se rencontre que chez l'homme. Certaines apparences pourraient cependant donner lieu de croire que les animaux sont capables d'amour comme les personnes : par exemple, un chien donne des signes de joie en revoyant son maître, il le sert fidèlement, il meurt, dit-on, quelquefois sur sa tombe; voilà des marques non équivoques d'affection véritable. Oui, dirons-

nous, de cette sorte d'affection, ou plutôt d'attachement, qui naît de l'habitude, et dont nous avons déjà donné un exemple plus haut en parlant de l'amour, désintéressé à sa manière, que l'avare porte à son trésor. Il est certain que le développement naturel et spontané de nos tendances primordiales peut engendrer, comme nous l'avons vu[1], des phénomènes sensibles dont les manifestations sont tout à fait semblables à celles de l'amour véritable. Ainsi, entre le dévouement d'un chien et celui d'un ami, il peut n'y avoir pas de différences à faire pour qui n'a égard qu'aux apparences. Ces différences sont réelles pourtant, si l'on va au fond des choses.

Comme chez l'animal on trouverait chez l'homme l'amour sensible, c'est-à-dire cet amour inférieur qui n'est pas l'amour, et qui vient de l'habitude, d'un amour-propre dont on a plus ou moins conscience, et aussi des sens et de leurs appétits. Mais la conscience révèle de plus en nous un amour supérieur, le seul amour véritable, qui n'est point *né de la chair,* comme disent les théologiens, et qui, ne tenant en rien à la matière, ni au temps, ni à quoi que ce soit de périssable, est en nous ce qu'il y a de plus parfaitement libre et de plus réellement divin. C'est l'amour qui met la nature humaine au-dessus de la nature animale, plus que toute autre chose, plus que la raison même, du moins plus que la raison sous sa forme abstraite et scientifique ; car, ainsi que nous le verrons plus tard, dans sa perfection et dans son fond dernier la raison n'est qu'une seule et même chose avec l'amour et la liberté. A la vérité, il ne semble pas qu'on puisse dès cette vie rencontrer l'amour dans sa pure essence. Partout il est plus ou moins mélangé d'appétits et de désirs; et pourtant, ce qui prouve bien que la conscience humaine ne le méconnaît pas, c'est l'admiration qu'elle éprouve pour sa beauté toutes les fois qu'elle le rencontre. Un amour né du jeu spontané de nos tendances n'exciterait pas de pareils transports.

Nous n'avons pas à étudier ici l'amour en lui-même, mais seulement l'amour humain tel que l'observation nous le fait connaître. La première question qui se pose à ce sujet est celle-ci : Qui peut être objet d'amour?

23. Qui peut être objet d'amour? — A notre avis, par cela même que seules les personnes sont capables d'aimer, seules aussi elles peuvent être objets d'amour. En voici la raison. L'amour tend naturellement à la perfection; mais la suprême perfection

1. A la fin du chapitre précédent.

c'est l'amour lui-même : tout ce qui n'est pas capable de s'élever jusqu'à l'amour n'est que poussière et néant. Il résulte de là que le seul objet possible de l'amour c'est ce qui est soi-même, ou du moins ce que nous jugeons capable d'amour, c'est-à-dire les personnes et les choses personnifiées. Il est même si nécessaire d'aimer pour être aimable que l'amour que nous donnons aux personnes est toujours en proportion de celui dont nous les croyons capables. On pardonne beaucoup à ceux qui ont le cœur bon. Si Dieu peut être de la part de l'homme l'objet d'un amour plus grand que tous les autres, c'est que l'homme a le sentiment confus, mais très réel, que Dieu est lui-même l'amour parfait et infini.

On s'imagine quelquefois qu'il est possible d'aimer des animaux. C'est une erreur. Nous pouvons être très fortement attachés à des animaux, et même à des choses insensibles; mais, pour que nous puissions les aimer, il faut que nous leur prêtions une âme capable d'amour comme la nôtre. C'est ce que Lamartine a fortement senti et exprimé dans ces beaux vers :

> Montagnes que voilaient les brouillards de l'automne,
> Vallon que tapissait le givre du matin,
> . . . .
> Objets inanimés, avez-vous donc une âme
> Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer?
> (*Milly*.)

Une autre opinion non moins inacceptable que la précédente est celle qui consiste à croire que nous pouvons aimer les choses de l'ordre le plus abstrait. Suivant les partisans de cette théorie, il existerait en nous trois catégories de sentiments : les sentiments *personnels* et intéressés ayant pour objet nous-mêmes; les sentiments *altruistes* ou désintéressés ayant pour objets nos semblables; et enfin certains sentiments appelés *impersonnels* ou *supérieurs*, et dont les objets seraient de pures abstractions, comme le vrai, le beau, le bien. Pour réfuter cette théorie, il suffira de faire remarquer que le vrai, le beau, le bien, considérés dans leur nature abstraite, ne sont rien que des mots. Ce qui existe, et ce qui seul peut être objet d'amour, par conséquent, ce sont les pensées vraies, ou l'aptitude à les produire, les objets beaux et les actions bonnes. Aimer le vrai, le beau et le bien abstraits serait donc n'aimer rien du tout. Mais les pensées vraies et les actions bonnes sont elles-mêmes encore des abstractions en quelque sorte, si on les considère indépendamment des sujets dans lesquels elles se réalisent. Donc ce que nous pouvons aimer ce sont seulement ces

sujets pour la grandeur de leur intelligence, pour la beauté de leurs formes, ou pour la moralité de leurs actions.

On fait observer cependant que nous tendons au vrai sans autre considération que celle du vrai lui-même, et avec un désintéressement absolu. Rien n'est plus exact; mais on aurait tort de conclure de là soit à un sentiment, soit, comme on dit quelquefois, à une inclination pour la vérité en soi, et en tant qu'essence abstraite. Il faut bien comprendre, en effet, que l'intelligence est naturellement faite pour la vérité, et que la vérité seule peut la satisfaire. Dès lors, il n'est pas nécessaire de supposer dans notre nature un penchant spécial à l'égard de la vérité pour expliquer comment l'intelligence se porte vers le vrai, s'attache au vrai, même sans intérêt, et répugne au faux d'une manière absolue. On a reproché à Reid bien souvent d'avoir inventé un *instinct de véracité* et un *instinct de crédulité* pour rendre compte du fait que, spontanément, nous disons ce que nous pensons et nous croyons ce que l'on nous dit. Mais les philosophes qui prétendent que nous cherchons la vérité parce que nous avons l'*amour du vrai* font-ils autre chose que ce que faisait Reid? L'intelligence, en cherchant la vérité, remplit d'elle-même sa fonction naturelle, et il est inutile de supposer qu'elle y est déterminée par un phénomène dépendant de la sensibilité. Le beau et le bien donneraient lieu à des réflexions analogues. Donc, d'une manière générale, les sentiments ou inclinations dits *impersonnels* ne sont rien de réel : nous ne pouvons aimer que des personnes, ou, ce qui revient au même, des choses personnifiées.

Du reste, comme on l'a dit déjà, si nous aimons les personnes, c'est toujours pour les qualités qu'elles possèdent. Ces qualités peuvent être réelles ou imaginaires. Il ne servirait même à rien qu'elles fussent réelles si nous ne les apercevions pas, et il importe peu qu'elles ne le soient pas du moment que nous croyons les apercevoir. Entre l'amour et l'imagination la solidarité est donc étroite. L'amour, le plus souvent, naît d'une illusion; cette illusion, il l'entretient encore,

Et dans l'objet aimé tout nous devient aimable.

On a fait remarquer, à ce propos, que nous préférons en général la perfection *en puissance* à la perfection *en acte :* le bouton plaît plus que la rose; on s'attache à l'enfant ou à l'adolescent plus qu'à l'homme fait. Il y a à cela deux raisons. La première c'est qu'à l'égard de ce qui n'est encore que perfection en puis-

sance et espoir d'un développement futur, l'illusion reste pour nous possible. Au contraire, pour tout ce qui est achevé et a donné sa mesure, l'imagination complaisante ne peut plus grand'chose. Il suffit qu'un enfant soit gentil et éveillé pour que ses parents voient en lui le germe des plus brillantes qualités de l'esprit; mais qu'un homme fait ait l'esprit médiocre, l'amour le plus aveugle aura de la peine à en faire un homme de génie. La seconde raison c'est que l'amour veut pouvoir contribuer à la perfection de l'objet aimé. Cela est aisé à comprendre. Une perfection que nous avons contribué à développer est notre œuvre, en partie du moins; elle est presque notre perfection à nous-mêmes. Le sentiment personnel qui, comme on l'a dit déjà, se mêle nécessairement à l'amour, trouve donc là une satisfaction très vive, laquelle réagit sur le sentiment affectueux, et tend à en augmenter l'intensité. Si cette satisfaction vient à manquer, il faut que le cœur soit bien généreux pour que son affection n'en soit pas atteinte. On explique par là ce fait étrange que la plupart des hommes ont une tendresse plus vive pour leurs enfants, à qui ils ne doivent rien, que pour leurs parents, à qui ils doivent tant; et que, généralement, on préfère ses obligés à ses bienfaiteurs. (Voy. *le Voyage de M. Perrichon.*) La raison en est simplement qu'on peut beaucoup pour les premiers, et peu de chose pour les seconds.

On dira que, s'il en est ainsi, nous ne devons guère pouvoir aimer Dieu, puisque de lui nous tenons tout, et que sans lui nous ne pouvons rien. Mais cette difficulté se résout aisément pour qui sait se faire une idée exacte de l'amour de Dieu. L'amour de Dieu, en effet, ne ressemble nullement à l'amour des hommes, bien qu'il en soit le principe. Aimer les hommes, c'est se donner à eux, et par là même se mettre au-dessus d'eux en quelque manière; car ce qui aime est plus excellent que ce qui est aimé, et en amour, comme en toutes choses, *il vaut mieux donner que recevoir*. Aimer Dieu c'est, au contraire, s'anéantir devant lui, c'est comprendre et sentir que lui seul est grand, c'est savoir que nous lui devons tout et aimer à tout lui devoir. L'amour humain est le plus magnifique témoignage que nous puissions nous donner à nous-mêmes de notre grandeur : l'amour divin est inséparable d'un sentiment profond de notre bassesse, et du besoin absolu que nous avons de Dieu. Voilà pourquoi nous aimons les hommes en proportion de ce que nous avons fait pour eux, et Dieu en proportion de ce que nous avons reçu de lui.

24. L'amour est désintéressé : réfutation du système de La Rochefoucauld. — L'amour est désintéressé par essence, ou plutôt il est le désintéressement même : cela signifie que nous n'admettons pas plus de sentiments personnels que de sentiments prétendus impersonnels et supérieurs. Parler d'*amour de soi*, c'est dénaturer le sens du mot, et l'usage seul peut faire excuser l'emploi d'une locution si défectueuse. Sans doute il est permis d'appeler *amour de soi* l'effort de l'être pour accomplir ses fonctions. Mais ce que l'on peut opposer à l'amour désintéressé ce n'est pas l'amour de soi ainsi entendu, c'est l'égoïsme. Or l'égoïsme consiste à rapporter tout à soi, à ne juger des choses que par la considération du profit ou du dommage qu'on en peut soi-même retirer, en un mot, à faire de soi le centre de l'univers : mais l'égoïsme n'est pas réellement l'amour de soi; car qui dit amour dit affection, dilection, disposition à sacrifier à l'objet aimé ses goûts, ses intérêts, tout ce par quoi on est attaché à l'existence. Or il est clair que nous n'éprouvons pas un sentiment pareil à l'égard de nous-mêmes. Vivre pour soi seul n'est donc pas s'aimer soi-même, c'est n'aimer rien du tout, c'est être incapable d'amour.

Un tel état d'âme peut-il se rencontrer dans l'humanité? Existe-t-il des humains assez déshérités des dons du Ciel pour n'avoir point d'affections en dehors de celles qui tiennent à la nature animale? On serait tenté de le croire en voyant comment tant de gens comprennent l'existence, et de quelle façon ils traitent leurs semblables. Mais un homme qui serait inaccessible au sentiment de l'amour ne serait plus un homme. Il faut donc admettre que, si beaucoup d'hommes sont ordinairement durs et égoïstes, il n'en est aucun dans l'âme duquel le feu de l'amour ne couve en secret et ne se ranime quelquefois. Chez les meilleurs d'entre nous la générosité a ses défaillances; il est impossible que, chez les plus mauvais, un bon sentiment ne puisse jamais s'élever.

S'il en est ainsi, s'il est vrai que l'égoïsme n'est absolu et radical chez aucun homme, que penser d'une doctrine suivant laquelle il serait absolu et radical chez tous les hommes, sans exception possible? Cette doctrine est monstrueuse, et pourtant elle existe. Elle a même inspiré des systèmes entiers de philosophie, celui de Hobbes, par exemple. Mais Hobbes prend l'égoïsme universel et nécessaire pour un fait indiscutable, et il ne cherche même pas à l'établir. La Rochefoucauld fait plus : il entreprend de démontrer ce fait par l'analyse des principaux sentiments du cœur humain, et cette analyse, souvent admirable de subtilité et de finesse, le

conduit à cette conclusion générale que « toutes nos affections, toutes nos vertus, vont se perdre dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ».

Que cette doctrine soit, moralement, très dangereuse, c'est ce qu'il est facile d'apercevoir. Si, en effet, l'homme est incapable d'un sentiment vraiment désintéressé, la loi morale ne peut lui commander le désintéressement, puisque « à l'impossible nul n'est tenu »; et comme la seule chose que puisse nous commander la loi morale c'est le renoncement à ce qui flatte nos passions, c'est-à-dire, précisément, le désintéressement, il s'ensuit que, si La Rochefoucauld a raison, la loi morale n'a plus d'objet. Mais, en général, il ne suffit pas pour réfuter une doctrine de lui opposer les conséquences qu'elle entraîne, parce que ce n'est pas là faire voir où est le vice de la doctrine. Nous devons donc chercher une réfutation plus directe. La chose, du reste, est assez facile.

La thèse du livre des *Maximes*, telle que la présente son auteur, est incertaine, et peut être prise en deux sens différents. Il est des moments où La Rochefoucauld paraît admettre que nous sommes tous égoïstes sciemment et de propos délibéré. Au contraire, quelquefois il parle des subtilités merveilleuses de l'amour-propre, qui font que, croyant agir pour les autres, nous ne cherchons en réalité que notre intérêt. Entre ces deux manières de présenter l'égoïsme des humains il faudrait choisir, car il est clair qu'elles s'excluent l'une l'autre. La Rochefoucauld soutiendrait peut-être qu'elles sont vraies toutes deux, mais applicables à des cas différents. La réponse ne serait pas recevable, attendu que dire que nous sommes égoïstes quelquefois à notre insu, et quelquefois de propos délibéré, c'est dire une chose que tout le monde sait, et qui ne peut être contestée par personne. Mais la question est de savoir si ces deux *quelquefois* comprennent la totalité des cas réels. Or c'est là un point que La Rochefoucauld est dans l'impossibilité absolue de démontrer, puisqu'il n'envisage jamais que des cas particuliers. Pour que sa doctrine eût un sens, il faudrait qu'il pût formuler une loi générale embrassant tous les cas sans exception, et, par conséquent, qu'il s'attachât à l'un de ses modes d'explication en rejetant l'autre absolument. Mais c'est ce qu'il ne peut pas faire, justement parce que ses deux modes d'explication sont vrais l'un et l'autre pour des cas particuliers.

Du reste, si le livre des *Maximes* abonde en pensées ingénieuses ou profondes, il est certain qu'un bon nombre des analyses qu'il contient sont superficielles et fausses. Par exemple, il n'est pas

vrai qu'être bon « ce soit prêter à usure sous prétexte de donner » ; que la reconnaissance soit « comme la bonne foi du marchand, qui entretient le commerce » ; que la pitié « ne soit qu'une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber » : et comme c'est sur des analyses de ce genre que repose entièrement la thèse de La Rochefoucauld, nous pouvons dire que cette thèse manque absolument de fondement, ce qui suffirait à la rigueur pour nous dispenser de la réfuter, puisque, suivant l'adage ancien, *quod gratis affirmatur gratis negatur.*

La doctrine de La Rochefoucauld a été reprise en Angleterre sous une forme atténuée par Bentham, Stuart Mill et Spencer.

Suivant ces auteurs, l'homme, à l'origine, est purement égoïste : il vit pour lui seul et ne cherche que la satisfaction de ses appétits. Mais, en agissant ainsi, il se met en état de guerre avec ses semblables, et par là se condamne à une misérable existence. La réflexion lui fait comprendre que la paix est la condition première de son bonheur, et que cette paix, les autres ne la lui donneront qu'à la condition qu'il la leur donne lui-même. Cette nécessité est déjà pour son égoïsme un premier frein. La nature lui en impose un second. En vertu des lois de l'association des idées, le spectacle qu'il a sous les yeux de la douleur d'autrui éveille dans son esprit le souvenir des douleurs semblables que lui-même a éprouvées autrefois, et par conséquent lui est pénible. Il souffre donc à voir souffrir ceux qui l'entourent, c'est-à-dire que dans son âme naissent des dispositions à la pitié et à la bienveillance. Une circonstance vient encore renforcer ces dispositions : c'est qu'obéissant à la sympathie naturelle, il trouve bientôt plus de plaisir à travailler au bonheur d'autrui qu'au sien propre. Ainsi cette tige sauvage de l'égoïsme, qu'on croirait au premier abord incapable de porter autre chose que des fruits amers, par un développement spontané de sa nature, et sous l'empire de lois en quelque sorte mécaniques, finit par donner naissance aux fruits savoureux, d'abord de la justice envers autrui, et ensuite de la générosité, de la bonté, du sacrifice de soi-même.

Cette doctrine, on le voit, ne nie pas le désintéressement, même absolu ; ce qu'elle nie, c'est seulement l'origine transcendante, et l'on peut dire divine, que nous avons attribuée à l'amour, réduisant les sentiments les plus nobles de la nature humaine à cet amour animal dont nous parlions plus haut (20 et 22), c'est-à-dire niant le sentiment. Nous ne pouvons pas en donner ici la réfutation, parce que la question touche à des problèmes d'une portée

très haute et très étendue, que nous ne sommes pas en mesure d'aborder maintenant, les problèmes auxquels donne lieu la nature de la raison. Au commencement du présent chapitre nous posions l'amour avec son origine transcendante, sans essayer aucune démonstration. Nous ne pouvons encore, au point où nous en sommes, que persister dans cette attitude. Les philosophes anglais, en cherchant dans la nature animale de l'homme l'origine de ses sentiments les plus élevés, sont dans la logique de leur système. On verra plus loin qu'en adoptant la thèse contraire, nous sommes dans la logique du nôtre.

25. La haine contraire de l'amour. — A l'amour s'oppose la haine, son contraire. Tout ce que nous venons de dire de l'amour pourrait se répéter au sujet de la haine, *mutatis mutandis*. Comme l'amour, la haine est un sentiment mélangé d'appétits, de désirs, et surtout d'aversions. Comme l'amour aussi, la haine agit sur l'imagination, dont, en retour, elle subit l'influence; c'est-à-dire qu'elle vit d'illusions, et qu'elle entretient les illusions qui la flattent. Comme l'amour enfin, la haine est en soi un sentiment désintéressé, ainsi que le prouvent bien, selon une très juste remarque de Hume, les efforts et le sacrifice de leurs biens, de leur bonheur et de leur vie même qu'ont fait parfois certaines personnes pour satisfaire une passion haineuse[1]. La seule question particulière à laquelle la haine puisse donner lieu, c'est de savoir si, de même qu'il y a en quelque sorte deux amours, l'un naturel, qui naît du développement spontané de nos tendances, et l'autre d'essence supérieure, auquel seul le nom d'amour convient véritablement, et qui est identique à la volonté libre, il y a aussi deux haines, l'une naturelle, tenant à la sensibilité et pouvant se rencontrer chez les animaux, l'autre tenant à la volonté, libre comme elle et propre à l'homme. A notre avis, c'est par l'affirmative que cette question doit être résolue. L'amour c'est la volonté bonne; la haine, la volonté perverse : dans les deux cas le fond est identique.

On peut se demander encore s'il ne conviendrait pas de réduire, avec Bossuet, la haine à l'amour même, et de dire que la haine que nous portons à un objet ne vient que de l'amour que nous éprouvons pour son contraire. C'est là une question difficile, que nous serions tenté de résoudre dans le sens opposé à celui

1. Voy. *Bug Jargal*, ou le Claude Frollo de *Notre-Dame de Paris*.

de Bossuet. L'amour d'un objet n'est pas, à notre avis, une explication suffisante de la haine qu'on a pour l'objet contraire. La haine doit donc être quelque chose de positif et de fondamental, comme l'amour. La haine, nous venons de le dire, c'est la volonté perverse. Or il semble que la volonté puisse être perverse originellement et radicalement, comme elle peut être bonne. Mais nous ne pouvons pas discuter ici ce point, qui se rattache aux plus importants et aux plus embarrassants problèmes de la métaphysique, ceux du mal et de l'erreur.

26. Première classification des sentiments. — Nous avons dit que l'amour est le principe commun de tous nos sentiments. Il en est l'élément fondamental, mais non l'élément unique. Autrement, nous n'aurions jamais qu'un seul sentiment, qui serait l'amour lui-même : or nous en avons une infinité. On peut dire que l'amour est à l'ensemble des éléments qui concourent avec lui pour former un sentiment complexe ce que, dans un son donné ayant hauteur et timbre, le son fondamental est aux harmoniques. Ces éléments qui viennent s'adjoindre à l'élément fondamental de l'amour peuvent être extrêmement divers : ce sont, en général, des désirs, des images, des tendances particulières même inconscientes ; et la variété des combinaisons qui peuvent se produire de cette manière est telle que l'on ne trouverait jamais chez deux individus différents deux sentiments absolument identiques l'un à l'autre. Chacun a sa manière d'aimer, fût-ce un seul et même objet ; c'est-à-dire que chacun de nos sentiments est l'expression de notre personnalité tout entière, et qu'il porte l'empreinte de notre physionomie morale, laquelle, comme on sait, ne nous est pas moins personnelle que notre physionomie extérieure. C'est pour cela que la matière du drame et de la poésie, depuis six mille ans qu'on la cultive, n'est pas encore épuisée.

Classer méthodiquement les sentiments serait difficile, à cause de leur nombre illimité et de leur variété. Tout ce que l'on peut faire, c'est d'énumérer les principaux d'entre eux, en montrant leurs rapports soit à l'amour soit à la haine, puisque l'amour et la haine en sont les éléments essentiels, et en faisant voir quels éléments accessoires s'ajoutent à ceux-là pour donner au sentiment total son caractère et sa physionomie.

Parmi les sentiments qui ont l'amour pour base on peut citer :

La *sympathie*, qui n'est que l'amour uni à une disposition à prendre part aux joies et aux souffrances de l'objet aimé ;

La *bienveillance,* c'est-à-dire l'amour accompagné d'un souhait de voir heureuse la personne qu'on aime;

Le *respect,* c'est-à-dire l'amour uni à la considération des qualités morales d'une personne et à la crainte de lui déplaire;

L'*estime,* c'est-à-dire l'amour uni à un jugement d'approbation sur les actes de la personne aimée;

L'*admiration,* c'est-à-dire l'amour joint à la considération de la grandeur, du mérite et des qualités non plus morales, mais naturelles, de la personne aimée.

Voici maintenant d'autres sentiments qui ont pour fond commun la haine, et qui sont les contre-parties des précédents :

L'*antipathie,* c'est la haine jointe à la disposition à abandonner autrui à son sort sans prendre part à ses joies ni à ses peines;

L'*envie,* c'est la haine avec le souhait de voir arriver du mal à autrui ;

Le *mépris,* c'est la haine jointe à la désapprobation du caractère ou des actions de celui qu'on hait;

Le *dédain,* c'est la haine unie à l'opinion de notre supériorité sur autrui.

Ces harmoniques du sentiment fondamental n'en sont pas seulement des concomitants ajoutés après coup, ils en sont aussi très souvent les antécédents et les promoteurs. Par exemple, on a commencé par reconnaître la valeur morale d'une personne. Ce n'est là qu'un jugement, mais ce jugement provoque un mouvement affectueux plus ou moins vif, et l'on a alors le sentiment de l'estime. Pour s'élever soi-même on veut rabaisser autrui, et parce qu'on veut le rabaisser on le hait sous les formes de l'envie, du dédain, etc. On comprend dès lors que non seulement la nature, mais encore l'intensité d'un sentiment, varie avec le nombre et la puissance des harmoniques qui l'accompagnent. Ainsi M. Herbert Spencer fait observer avec raison que l'étonnante puissance du sentiment qu'on nomme proprement *amour* (amour d'un sexe pour l'autre) s'explique fort bien par ce fait que toutes les tendances de notre nature, les corporelles comme les spirituelles, se rencontrent dans ce sentiment et y trouvent leur satisfaction. De même, et pour des raisons tout à fait analogues, quoique inverses, la répulsion que nous inspirera un objet sera d'autant plus grande qu'il froissera davantage nos sentiments naturels.

27. Autre classification des sentiments. — On peut encore classer les sentiments d'un point de vue différent, par rap-

port à l'étendue des groupes sociaux qu'ils ont pour objets. Partant de là, on est conduit à reconnaître quatre sentiments principaux :

1° La *philanthropie.* — On est porté quelquefois à confondre la philanthropie avec le cosmopolitisme. C'est une erreur. Le cosmopolitisme n'est pas un sentiment, c'est une thèse suivant laquelle les frontières des nations devraient être abaissées, et tous les peuples confondus en un seul peuple. La philanthropie, au contraire, est un sentiment : c'est l'amour des hommes en général. Mais comment l'ententre ? Dira-t-on que nous aimons ou que nous devons aimer tous les hommes ? C'est impossible, par la raison simple qu'on n'aime que ce que l'on connaît, et que nous ne connaissons qu'un tres petit nombre d'hommes. Il serait donc absurde de nous demander un sentiment affectueux pour une infinité de personnes dont nous n'aurons jamais connaissance. La philanthropie consisterait-elle plutôt dans un sentiment de bienveillance embrassant ensemble l'humanité tout entière ? On l'a entendue ainsi quelquefois ; mais c'est encore là une doctrine inadmissible, attendu qu'il n'est pas dans la nature de nos sentiments d'être collectifs : on n'a pas un seul et même sentiment pour deux personnes à la fois, mais deux sentiments différents s'adressant séparément à chacune de ces personnes. Dès lors, la philanthropie ne peut être qu'une disposition générale, et ordinairement inactive, à assister tout homme qui pourra avoir besoin de secours, pour la seule raison qu'il est homme. Que cette disposition existe chez tous ceux d'entre nous que n'a pas gâtés un incurable égoïsme ; qu'elle subsiste même à quelque degré chez tous les hommes, sans en excepter les plus mauvais, c'est ce qui ne peut se contester. Nous avons tous le sentiment confus qu'un homme, quel qu'il soit, a sur nous des droits que ne posséderait pas un animal, cet animal nous fût-il cher. Il y a entre tous les membres de la grande famille humaine une solidarité naturelle, dont le sentiment s'éveille en nous dès que nous voyons souffrir l'un de nos semblables, fût-ce un homme indigne, fût-ce un ennemi.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto,

a dit admirablement Térence, et cette belle maxime est demeurée comme la formule immortelle de la vraie philanthropie.

Si, maintenant, au sentiment naturel qui nous porte à considérer tous les hommes comme nos frères et à les assister dans leurs besoins vient se joindre la considération que Dieu nous commande

de les aimer parce que lui-même les aime, et que leurs âmes sont d'un prix infini comme les nôtres; si, en d'autres termes, nous les aimons en Dieu et pour Dieu, — et il n'y a pas d'autre manière de les aimer bien, — la philanthropie change de nom, en même temps que sa nature s'élève : elle devient la *charité.*

2° Le *patriotisme.* — Le patriotisme est un sentiment très complexe, et dont il serait par là même difficile d'en donner une analyse entière. En soi, c'est un sentiment désintéressé, puisque, sous l'empire de ce sentiment, tant d'hommes sont morts avec joie pour leur patrie; et cependant l'intérêt, ou tout au moins les inclinations personnelles, y tiennent une grande place. Ainsi notre amour de la patrie est fait de l'amour que nous avons pour le pays natal, pour notre famille, pour nos amis, et aussi pour nos intérêts matériels. Le patriotisme est ce qui lie entre eux tous les membres d'un même État, et ce qui les attache à la patrie commune. Pour que ce sentiment puisse naître parmi des hommes et se développer, il faut donc que ces hommes aient une patrie, ce qui n'arrive pas toujours. Les sauvages ont leur tribu, qui est pour eux comme une extension de la famille, et au sort de laquelle leur sort personnel est attaché ; ils n'ont pas de patrie à proprement parler. L'idée de patrie est une idée qui ne peut naître que chez un peuple dont la nationalité est constituée à un certain degré, et qui déjà est parvenu à un état assez avancé de culture intellectuelle et morale. Le sentiment patriotique est donc, non pas un sentiment primitif et inné dans l'homme, comme la philanthropie ; c'est un fruit du progrès des idées et de la civilisation : raison de plus pour le cultiver dans les âmes.

Au patriotisme on peut rattacher l'*esprit de corps.* L'esprit de corps consiste dans l'union naturelle que contractent entre eux des hommes vivant ensemble, livrés aux mêmes occupations, ou ayant des intérêts communs. Par exemple, l'esprit de corps existe au plus haut point dans l'armée, dans la marine, dans certaines grandes administrations d'État. En général il tend à se développer d'autant plus qu'il est moins contre-balancé par l'esprit de famille, lequel, au contraire, est plutôt individualiste.

3° Les *affections de famille.* — Ces affections varient avec la nature des relations que la famille comporte. Par exemple, l'amour du père pour son fils n'est pas l'amour du frère pour son frère, de l'époux pour son épouse. Ce qui fait la force des affections de famille c'est sans doute la communauté du sang et du nom, mais surtout la communauté des intérêts, et, plus encore que tout le

reste, les souvenirs d'enfance, la longue habitude de vivre ensemble, et, comme dit le poète :

> La douce accoutumance, ouvrière d'amour.
> (LUCRÈCE, trad. Martha.)

4° Les *affections électives.* — On donne ce nom à des affections individuelles dont nous avons nous-mêmes librement choisi les objets. On peut ramener ces affections à deux principales, l'*amour* et l'*amitié*. Nous ne pouvons pas donner ici une analyse détaillée de ces deux sentiments : c'est une matière qui a été abondamment traitée par les anciens, et surtout par Aristote[1] pour ce qui concerne l'amitié, et par les romanciers et les poètes dramatiques de tous les temps pour ce qui concerne l'amour. Contentons-nous de marquer brièvement les différences principales que ces deux sentiments présentent.

L'amitié, sans être exclusive, est jalouse, en ce sens qu'elle veut être payée de retour. C'est un sentiment délicat, fondé sur l'estime et sur la bienveillance réciproques, et que, par suite, on froisse aisément. L'amour, tenant davantage à la sensibilité physique, est exclusif en ce sens qu'il n'admet pas de partage; mais il résiste mieux aux épreuves de l'ingratitude. C'est un sentiment ardent, qui s'éveille parfois tout à coup avec une intensité extraordinaire. L'amitié, plus calme et plus intellectuelle par nature, demande du temps pour se former; mais, comme elle croît plus lentement, elle est aussi plus durable.

28. Le sentiment religieux. — Il est encore un sentiment qui n'a point sa place dans les diverses classifications que nous avons proposées, parce qu'il est le principe de tous les autres sentiments, et qu'il les dépasse tous : c'est le sentiment religieux. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que le véritable objet de l'amour ce soit la perfection, non pas la perfection abstraite, mais la perfection concrète et vivante que réalisent les personnes à des degrés divers, comment n'aimerions-nous pas de toutes les forces de notre cœur Celui qui est la perfection absolue et la source de toute perfection, c'est-à-dire Dieu? L'expérience, il est vrai, montre que Dieu tient au contraire une place bien petite dans le cœur d'une multitude d'hommes. La chose est aisée à comprendre. Dieu échappe à nos sens : si nous pouvons le trouver quelque part, c'est en nous-

1. *Morale à Nicomaque*, liv. VIII et IX.

mêmes et dans le for intérieur de la conscience. Or la plupart des hommes, tout entiers captivés par les objets extérieurs, songent peu à rentrer en eux-mêmes, et finissent par en perdre le goût et même le moyen. De là vient qu'ils courent toute leur vie après des fantômes, oubliant la seule vraie réalité pour les plus trompeuses apparences. Pourtant leur illusion même témoigne que l'amour de Dieu est encore le moteur qui les fait agir; car, que cherchent-ils dans la nature sensible, sinon la perfection et le bonheur? Cet amour est, chez eux, sorti de sa voie, altéré et corrompu, mais il subsiste, parce qu'il est impérissable. Pour le cœur de l'homme, comme pour sa pensée, et bien plus encore que pour sa pensée, Dieu est et demeure, en dépit des plus grands égarements, le principe de tout.

CHAPITRE IV

LES PASSIONS ET LES ÉMOTIONS

29. La passion au sens de saint Thomas et de Bossuet. — Le mot *passion* se prend en philosophie en deux sens différents. Au premier sens, qui est celui de saint Thomas, de Bossuet et des Cartésiens en général, le mot passion désigne tous les états affectifs de l'âme, tout ce qui est en nous irrationnel ; de sorte que tous les phénomènes de sensibibilité, ou à peu près, sont compris dans les passions ainsi entendues. Partant de là, Bossuet, après saint Thomas, distingue onze passions principales, qu'il divise en deux groupes : les passions *concupiscibles,* qui ne supposent aucun obstacle entre elles et leur objet, et les passions *irascibles,* qui supposent, au contraire, un obstacle entre elles et leur objet. Les premières sont au nombre de six, qui s'opposent deux à deux comme des contraires, et qui sont : l'*amour* et la *haine,* le *désir* et l'*aversion,* la *joie* et la *tristesse.* Les autres sont au nombre de cinq : l'*audace* et la *crainte,* l'*espérance* et le *désespoir,* et enfin la *colère.*

Cette manière d'envisager et de classer les passions est légitime sans doute, car, évidemment, rien n'empêche de donner le nom de passions à tous les mouvements de l'âme dont le principe n'est ni dans la raison ni dans la volonté ; mais on comprendra que nous ne puissions pas l'adopter après l'étude que nous avons déjà faite des sentiments. Ainsi, parmi les sentiments, et même au premier rang, nous avons rencontré déjà l'amour et la haine ; nous ne pourrions donc plus les laisser au nombre des passions sans faire double emploi. De plus, nous pensons avec Kant qu'il y a lieu de distinguer les émotions des passions proprement dites, et cela nous oblige à retrancher encore de la liste de Bossuet la joie, la tristesse et la colère. Reste le désir et l'aversion, avec l'audace

et la crainte, l'espérance et le désespoir. Mais l'audace et la crainte ne sont évidemment que deux formes différentes du désir : l'espérance, c'est le désir uni à la conviction qu'on possédera l'objet désiré, et le désespoir, c'est le désir uni à la conviction qu'on ne le possédera pas, ou qu'on devra subir l'objet pour lequel on a de l'aversion. Toutes les passions doivent donc, ce semble, se réduire pour nous à ces deux passions contraires, le désir et l'aversion.

30. Autre théorie des passions. — Le désir et l'aversion doivent, en effet, être considérés, sinon comme les passions fondamentales, du moins comme les sources de toutes nos passions. Mais tout désir ne constitue pas une passion par lui-même : il faut, comme nous l'avons déjà dit, réserver ce nom de *passions* aux désirs devenus habituels et peu ou point disciplinables par la raison ; et l'on appellera *inclinations* les désirs habituels qui n'ont pas pris assez de force pour que la raison ne puisse aisément les refréner, s'il est utile ou convenable de le faire.

On remarquera que cette définition des passions concorde bien, et concorde seule, avec l'acception qu'on donne à ce mot dans le langage courant. Par exemple, on parlera de la passion du jeu, de la passion de l'amour; on dira que l'ambition et l'avarice sont des passions : il est clair que toutes ces acceptions du mot passion ne peuvent désigner que le désir plus ou moins ardent, mais surtout irrationnel, qui parfois nous porte vers certains objets desquels nous attendons du plaisir.

Ainsi c'est à l'inclination que la passion s'oppose, et ce qui constitue entre ces deux faits une différence fondamentale, c'est que l'inclination, étant plus modérée, nous laisse la libre possession de nous-mêmes, tandis que la passion, plus ardente, tend toujours à nous ravir l'exercice de la raison et de la liberté.

Mais cette différence n'est pas la seule. On en peut signaler plusieurs autres, qui du reste se rattachent à celle-là :

1° Les inclinations d'un homme vivent généralement en bonne harmonie les unes avec les autres. Par exemple, aimer sa femme et ses enfants n'empêche nullement d'aimer sa patrie. C'est même le contraire qui a lieu. Nos inclinations se constituent par groupes suivant leurs affinités, et c'est la nature de ces groupes qui fait le caractère de chacun; de sorte que, loin de se contrarier entre elles, nos inclinations se soutiennent et se déterminent en quelque sorte mutuellement. Il est fort à croire que celui qui a été bon

fils sera aussi bon époux, bon père et bon citoyen. Au contraire, la passion est jalouse, intolérante et exclusive. Une grande passion exclut en général toutes les inclinations modérées qui sont naturelles à l'homme, et surtout elle est incompatible avec toute autre passion vive, à moins que celle-ci ne tende au même objet qu'elle. Par exemple, l'ambitieux peut être avide d'argent, parce que l'argent est un moyen pour parvenir aux honneurs; mais le véritable ambitieux n'aime réellement ni sa famille, ni ses amis, ni sa maison, ni son champ, ni rien de ce qui attache un homme dont les aspirations sont plus modestes. C'est pour cela que, lorsqu'une grande passion vient à être définitivement privée de son objet, il se produit dans l'âme un vide affreux, et souvent un violent désir de mourir. C'est qu'une grande passion détruit tout ce qui nous attache à la vie, à savoir nos affections et nos inclinations, de même qu'un grand arbre ne permet à aucune plante de pousser à son ombre. L'arbre abattu, le sol apparaît dans sa nudité désolante.

2° L'inclination a pour fin la seule satisfaction des besoins et des penchants de la nature. Si elle nous porte vers des objets déterminés que nous avons éprouvés nous être agréables, c'est plutôt en vue de leur utilité pour l'accomplissement de nos fonctions que pour le plaisir même attaché à leur possession, en quoi elle a un caractère de véritable désintéressement. La passion, au contraire, est égoïste : elle n'a nullement en vue l'accomplissement des fonctions ni la conservation de la vie, mais le plaisir seul. Souvent même par ses exigences elle tend à la ruine du corps et des facultés de l'âme, en tant que celles-ci dépendent des organes. Ainsi le gourmand, loin de manger pour vivre, détruit sa santé, à laquelle il préfère le plaisir de manger.

31. Causes générales du développement des inclinations et des passions. — L'essence commune des passions et des inclinations c'est, comme nous l'avons dit, le désir d'éprouver à nouveau un plaisir déjà éprouvé ou simplement imaginé. Au désir que peut éveiller en nous le souvenir du plaisir passé se joignent en général certaines tendances naturelles, et quelquefois aussi des sentiments. Par exemple, ce qui nous fait désirer de revoir un ami, ce n'est pas seulement le souvenir des joies que nous avons autrefois goûtées avec lui, mais c'est aussi la sympathie qu'il nous inspire. Naturellement, l'effet de ces adjonctions c'est de renforcer l'intensité du désir. D'autres causes encore contribuent à produire ce résultat, par exemple l'attention et l'habitude : c'est-à-dire

que le fait d'avoir longtemps concentré son attention sur un objet a pour effet naturel de faire éprouver de l'attrait pour cet objet. Ainsi, on n'aimait pas autrefois les mathématiques, mais maintenant on les aime pour les avoir beaucoup étudiées. Donc différentes causes, en dehors du plaisir éprouvé, contribuent soit à faire naitre, soit à fortifier, soit au contraire à amoindrir en nous les inclinations; mais parmi ces causes la plus importante, en raison de sa puissance, et aussi en raison de sa nature, c'est la volonté.

La volonté agit sur les inclinations et sur les passions de deux manières différentes : par l'attention dont elle est maîtresse, et par l'action. La passion, en effet, vit de deux choses: d'images ou de représentations, et de satisfactions réelles. Si donc la volonté n'intervient pas pour détourner l'attention des objets que la passion convoite; si surtout elle attise les désirs en présentant à l'esprit des images; si enfin elle consent à l'acte même, elle contribue à donner à la passion une puissance qui peut à la fin devenir presque irrésistible. Au contraire, en privant la passion de son objet, la volonté travaille de la manière la plus efficace à la détruire; car, comme dit Bossuet, « la passion se lasse de toujours convoiter sans être jamais satisfaite, de n'avoir que la malice du crime sans en avoir le plaisir; c'est pourquoi la passion frustrée commence à s'affaiblir, et, toujours impuissante, prend le parti de se modérer ». Cependant il arrive quelquefois que des passions s'exaltent par le fait qu'elles sont froissées: par exemple, l'amour et l'orgueil. Dans ce cas, on peut juger que la raison a perdu tout empire ; et là où la raison est définitivement impuissante, il est clair qu'il n'y a plus de remèdes.

Il est d'autres causes encore qui agissent sur les inclinations et sur les passions, soit pour les faire naître, soit pour augmenter leur puissance, soit pour modifier leur cours : par exemple, l'âge, le sexe, le tempérament, la situation sociale, les circonstances extérieures. Mais la cause qu'il faut noter surtout à cause de son caractère étrange, c'est l'association des idées. C'est une loi que, lorsque deux idées sont associées dans notre esprit, le sentiment que nous éprouvons pour l'un des deux objets qu'elles représentent se reporte sur l'autre, et l'on a ainsi ce que quelqu'un a appelé l'amour et la haine *par ricochet*. C'est pour cela que des personnes qui s'affectionnent se laisseront, avant de se quitter, de ces menus objets qu'on appelle des *souvenirs*, et auxquels chaque ami tiendra infiniment en mémoire de son ami. De même un matelot, dit Adam Smith, ne brûlera jamais la planche sur laquelle il s'est sauvé

du naufrage. C'était autrefois un usage des cours de donner de l'avancement à l'officier qui apportait la nouvelle d'une victoire. On pourrait citer une multitude d'exemples analogues. Du reste, il pourra arriver, par un effet de la loi d'habitude, que le sentiment né ainsi par accident s'attache à son objet d'une manière définitive, et persiste alors que les causes qui y ont donné lieu ont disparu. Par exemple, on tient quelquefois à des riens parce qu'ils nous viennent de personnes chères, et l'on continue à y tenir alors même que le souvenir de ces personnes s'est effacé de notre mémoire.

32. Utilité et dangers des passions. — Les passions sont-elles bonnes ou mauvaises?

Deux écoles dans l'antiquité se sont surtout occupées de ce problème. Suivant les Stoïciens, les passions seraient toutes mauvaises, attendu que la perfection de l'activité humaine consiste à n'agir jamais que par raison, sans subir les entraînements de la sensibilité. Kant, plus tard, a repris cette même doctrine. Les Épicuriens soutenaient, au contraire, que toutes nos passions sont bonnes, vu qu'elles tendent toutes au plaisir, et que le plaisir est le bien suprême de l'homme. Du reste ils accordaient que, tout en étant bonnes, les passions ont besoin d'être modérées par la raison.

En parlant des passions comme ils l'ont fait, les Stoïciens et Kant d'une part, les Épicuriens de l'autre, avaient surtout en vue leur valeur au point de vue moral. Pour nous, qui n'avons pas à nous occuper ici de morale, nous envisagerons plutôt la passion au point de vue naturel; et la solution à laquelle nous nous arrêterons, c'est qu'il serait également dangereux de s'abandonner à toutes les passions et de les proscrire toutes sans discernement.

D'abord, qu'il y ait des passions mauvaises en soi, c'est ce qui n'est pas douteux. Sans doute, les passions en général répondent à des fonctions et à des besoins de notre nature; mais il est une foule de besoins auxquels nous satisfaisons très bien sans autre excitant que l'appétit naturel, par exemple le besoin du boire et du manger : aussi la gourmandise est-elle une passion bestiale, et, de plus, une passion dangereuse pour le corps, puisqu'elle nous sollicite à aller au delà du véritable besoin. Mais il est aussi des passions dont l'objet est noble, et dont aucune loi de notre nature ne borne le développement à une limite précise: tels sont l'amour paternel et maternel, le patriotisme, l'amour de la science, etc. Vouloir retrancher de l'âme humaine ces passions serait une erreur grave; car, dans beaucoup de cas, ce sont ces passions qui

font la grandeur de l'homme. Il y a dans la vie des circonstances où les difficultés à vaincre sont telles que la volonté et la raison réduites à leurs propres forces n'en viendraient pas à bout. On a besoin alors de l'aiguillon d'une passion qui rende capable d'héroïsme; mais sans passions on ne fait rien de grand au monde. Du reste, il ne faut pas oublier que les passions les meilleures sont irrationnelles, et que toutes, par conséquent, ont besoin d'être contenues et dirigées par la raison. L'expérience montre même que ce sont les passions les plus nobles qui sont susceptibles des égarements les plus monstrueux. Il importe donc au plus haut point que la raison reste toujours maîtresse. Une grande passion est comme un bon cheval, par lequel il faut se laisser porter, mais non pas emporter.

33. Les émotions. — Les émotions ressemblent beaucoup par leur nature aux passions, avec lesquelles on les a du reste souvent confondues. Une émotion, c'est généralement un mouvement violent et brusque de l'âme produisant un mouvement corrélatif dans le corps. Ainsi les émotions font rougir, pâlir, quelquefois tomber en défaillance; elles peuvent aller jusqu'à provoquer des troubles permanents, la folie, la paralysie, etc. Le propre de l'émotion c'est d'être passagère; car, si la cause qui l'a produite persiste, on finit par s'y accoutumer, et si l'on ne s'y accoutumait pas, c'est nécessairement qu'elle aurait produit des troubles organiques irrémédiables.

L'émotion est une sorte d'arrêt subit, ou au contraire d'exaltation, des puissances de notre être, par laquelle la raison et la volonté sont momentanément suspendues, en même temps qu'est arrêtée la suggestion libre et naturelle de nos idées suivant les lois d'association. La passion, au contraire, étant habitude, n'exclut pas toujours une réflexion calme. Seulement elle domine cette réflexion et la dirige vers sa fin, qui, généralement, n'a rien de rationnel. Dans un cas comme dans l'autre, la raison n'est plus maîtresse.

DEUXIÈME PARTIE

DE L'INTELLIGENCE

PRÉLIMINAIRES

DIVISION DES FACULTÉS INTELLECTUELLES

Le mot *Intelligence* désigne, non pas précisément une faculté de l'esprit (à moins qu'on ne le prenne dans le sens particulier de raison), mais plutôt l'ensemble de nos facultés intellectuelles ; de sorte qu'étudier l'intelligence, c'est étudier les diverses formes que prend en nous la faculté de connaître.

Les facultés intellectuelles peuvent se diviser en deux groupes : les facultés *inférieures* ou *sensitives*, et les facultés *supérieures* ou *rationnelles*.

Le propre des facultés sensitives c'est d'avoir leur condition nécessaire, mais aussi, autant qu'on en peut juger, leur condition suffisante dans l'organisme. Nous voulons dire par là que les fonctions organiques auxquelles ces facultés sont liées sont l'unique principe duquel leurs opérations dépendent. Mais il importe de remarquer que, si ces facultés procèdent du corps, c'est d'un corps organisé et vivant qu'elles procèdent, par conséquent d'un corps qu'une âme anime. Ce serait donc une grave erreur de croire qu'elles ont leur fondement dans la matière pure et simple, ou, comme on dit, dans la matière brute. Quoi qu'il en soit, du moment que ces facultés ont leur condition suffisante dans l'organisme, on comprend qu'elles doivent se trouver chez les animaux, et qu'elles soient caractéristiques de la vie animale au même titre que l'automotion. On peut les ramener à trois : la faculté d'acquisition des idées sensibles, ou *perception extérieure ;* la faculté de conser-

vation des idées, ou *mémoire;* la faculté de combinaison, ou *association des idées* et *imagination.*

Mais les facultés sensitives et animales ne sont point encore l'intelligence, au sens élevé du mot, qui en est aussi le sens exact. Percevoir, se souvenir, combiner des images, ce n'est pas comprendre. Il y a donc chez l'homme une fonction supérieure de l'esprit, qu'on peut appeler proprement *raison,* dont l'objet est d'élaborer la connaissance sensitive pour l'amener à l'état d'intelligibilité. La raison et ses opérations ne sont plus, comme les facultés sensitives, sous la dépendance immédiate des fonctions organiques. Elles constituent comme une vie nouvelle et supérieure, et cette vie est propre à l'homme. Du reste, il est évident que les opérations rationnelles ne nous donnent que la forme de la connaissance intellectuelle, et supposent toujours avant elles la matière que fournissent les opérations sensitives. L'activité supérieure de l'esprit ne peut s'exercer à vide; car, pour comprendre, il faut avoir à comprendre quelque chose, et ce quelque chose, matière nécessaire que met en œuvre la raison, ce sont les faits que nous révèlent les sens. De même que, suivant la pensée d'Aristote, la vie *animale,* caractérisée par la sensation et par le mouvement, suppose avant elle la vie *végétative* (la seule que possèdent les plantes), qu'elle s'appuie sur la vie végétative et qu'elle la dépasse, de même aussi la vie *raisonnable* suppose avant elle la vie animale, s'y appuie et la dépasse, bien loin de pouvoir s'y réduire.

Les fonctions supérieures qui se rattachent à la raison sont : l'attention, l'abstraction volontaire ou réfléchie, la généralisation, le jugement et le raisonnement.

CHAPITRE PREMIER

LA PERCEPTION DES CORPS

34. Distinction de la sensation et de la perception. — La *sensation* est, comme le mot l'indique, la simple impression immédiatement reçue par un sens. Ainsi la vue perçoit les couleurs ; l'ouïe, les sons ; le tact, les résistances, les températures, etc. Les couleurs, les sons, les résistances, les températures, sont des sensations. Au début de l'exercice de nos sens, nous n'éprouvons rien de plus que cette impression immédiate : un aveugle opéré qui ouvre les yeux à la lumière voit des couleurs, et rien autre chose. Plus tard, grâce aux lois de l'association et de l'habitude, la sensation se complique et finit par devenir révélatrice d'objets qui sont des corps. On lui donne alors le nom de *perception*. Par exemple, voir une couleur blanche c'est une sensation, voir une feuille de papier blanc c'est une perception.

Cela étant, le problème de la perception se divise en deux parties : 1° Comment se constituent nos sensations? 2° Comment se transforment-elles en perceptions?

PREMIÈRE PARTIE

35. Nativisme et empirisme. — Il y a lieu de distinguer dans toute sensation trois éléments : le premier sans rapport avec l'espace, les deux derniers, au contraire, relatifs à l'espace. Dans la vision d'une couleur, par exemple, on peut considérer d'abord la couleur elle-même, qui est, si l'on veut, blancheur; ensuite l'étendue de cette couleur, un mètre carré; enfin sa position dans l'espace, à dix pas de moi, à droite, suivant un angle de 45° par rapport à l'axe de mon corps.

La première impression, celle de la pure couleur, est immédiate et n'exige, par conséquent, aucune explication. A l'égard des deux autres circonstances, l'étendue et la position dans l'espace, il en est peut-être autrement. Là-dessus les philosophes se sont partagés en deux écoles, le *nativisme* et l'*empirisme*. Le nativisme consiste à prétendre que la grandeur d'une tache colorée et sa situation dans l'espace sont aussi immédiatement perçues que la couleur elle-même, et par suite ne requièrent pas plus d'explication que la couleur. L'empirisme soutient au contraire que nous n'arrivons à connaître l'étendue et la situation de cette tache dans l'espace qu au moyen d'un processus dont nous n'avons plus conscience, parce qu'il se fait très rapidement et que l'habitude en a émoussé en nous le sentiment, mais qui est assignable, et dont la science doit s'efforcer de reconnaître la nature.

Ces deux théories renferment chacune une part de vérité. Laissons de côté pour le moment la question de position dans l'espace, et tenons-nous à la considération de l'étendue. Il y a dans l'étendue deux choses que l'on peut distinguer, l'élément qualitatif et l'élément quantitatif. L'élément qualitatif c'est ce qui fait qu'une étendue est une étendue, et non pas une durée ou tout autre objet; car il est certain que l'étendue est spécifiquement différente de la durée, par exemple, comme un son l'est d'une couleur. A l'égard de ce qui, dans l'espace, est ainsi d'ordre qualitatif, le nativisme doit avoir raison. En effet, si la couleur pure est immédiatement perçue, c'est qu'elle est qualité; car la perception d'une qualité est toujours immédiate, et, par conséquent, n'est jamais le terme d'une série d'opérations mentales. L'étendue, en tant que telle, étant pure qualité aussi bien que la couleur, doit jouir du même privilège. Mais l'étendue est quantitative aussi, en tant qu'elle a une grandeur, non pas une grandeur purement intensive, comme les qualités sensibles qui sont grandeurs sans être quantités, mais au contraire une grandeur extensive et par là même mesurable. Or, si la grandeur intensive participe de la nature de la qualité en ce qu'elle est perçue en même temps que la qualité et d'une manière non moins immédiate, il n'en est pas de même de la grandeur extensive, dont la connaissance suppose une opération de mesurage, et qui en elle-même est le rapport à une unité, quelque chose, par conséquent, qui se pense et ne se perçoit pas. C'est pourquoi il est impossible que l'impression immédiate d'un sens, en nous révélant l'étendue, nous fasse connaître sa grandeur. Les empiristes l'ont bien compris, et c'est ce qu'il y a de vrai dans leur doctrine.

Quelle est donc, en définitive, la solution du problème ? C'est que nous percevons immédiatement et à la fois la couleur, par exemple, et la qualité extensive inhérente à la couleur, ainsi que le veut le nativisme; c'est-à-dire que nous percevons, non pas des points, mais des surfaces, et des surfaces colorées. Quant à la connaissance des dimensions de ces surfaces, elle exige, comme le disent les empiristes, une opération de mesurage dont nous aurons à déterminer le caractère et la nature.

Ainsi percevoir l'étendue et la mesurer sont deux opérations distinctes l'une de l'autre, et qui s'accomplissent séparément. L'expérience, du reste, fournit sur ce point des témoignages directs. L'un des chirurgiens qui ont rendu la vue à des aveugles-nés, le docteur Dufour de Lausanne, présentait au nouvel opéré deux rectangles de papier blanc ayant même base, mais l'un une hauteur double de celle de l'autre. Celui-ci vit bien qu'il y avait une différence entre ces deux objets; mais il ne put dire de quelle nature elle était, ni, à plus forte raison, laquelle des deux feuilles de papier était plus grande que l'autre. Il y a là un fait singulièrement instructif, et dont le sens est clair. L'aveugle voyait certainement les étendues des deux papiers, puisque entre ces papiers il voyait une différence, et que c'est par l'étendue seule que ces papiers différaient; mais il ne les mesurait pas, puisque, voyant ces étendues différentes, il ne pouvait dire laquelle était la plus grande. Il est donc certain que nos perceptions primitives de l'étendue vont sans aucune mensuration des dimensions de l'étendue.

36. Théorie de la perception de l'espace par le sens musculaire. — Ces principes généraux posés, nous avons à nous demander comment le monde extérieur est perçu. Deux sens seulement, la vue et le tact, peuvent, croyons-nous, être ici mis en cause. Cependant à ces deux sens les psychologues de l'école empirique anglaise en ont voulu adjoindre, ou plutôt substituer un troisième, qu'ils appellent le *sens musculaire,* et auquel ils dévoluent les deux fonctions de percevoir et de mesurer l'espace, inséparables d'ailleurs à leur avis.

Voici comment ils l'entendent. Supposons que j'étende l'un de mes bras vers la droite. A cette position correspond en moi un état de conscience particulier dû à l'état des muscles de mon bras : voilà le *sentiment* ou la *sensation musculaire.* Ce sentiment, c'est toute l'idée que je me fais de la région de l'espace occupée par mon bras. Que maintenant je ramène mon bras d'un mouvement

continu de la droite vers la gauche, j'éprouverai dans chacune des positions qu'il occupera une sensation particulière et différenciée de toutes les autres. La série continue de ces sensations me fera connaître toute la partie de l'espace comprise entre les deux positions extrêmes de mon bras. D'autres mouvements en haut, en bas, en avant, en arrière, me donneront l'idée de l'espace avec ses trois dimensions; et par le déplacement de mon corps entier, déplacement que je puis continuer autant qu'il me plaît, j'apprendrai que l'espace est sans limites. Voilà pour la perception de l'espace en général. Quant à la grandeur d'une étendue en particulier, j'en juge par le temps qu'il me faut pour la parcourir d'une extrémité à l'autre avec un mouvement d'une certaine vitesse; ou, ce qui revient au même, par la vitesse que doit prendre ce mouvement pour la parcourir en un certain temps.

Cette théorie, dans laquelle il n'est pas difficile de reconnaître l'empirisme dont nous parlions tout à l'heure, est inacceptable, et cela pour plusieurs raisons.

37. Cette théorie n'explique pas la perception de l'étendue. — D'abord, les psychologues anglais prétendent que nous sommes incapables de percevoir d'un seul coup une portion réelle de l'espace, et que toute étendue, si petite qu'elle soit, est toujours perçue successivement, c'est-à-dire par parties; ce qui implique que nous ne percevons jamais de l'espace qu'un point indivisible à la fois, et que, par conséquent, l'idée que nous avons d'une étendue donnée c'est l'idée d'une multitude de points contigus les uns aux autres. Or, il est facile de comprendre qu'une étendue ne se compose pas de points juxtaposés, parce que des points en s'additionnant se recouvrent et ne se juxtaposent pas; et que de plus, pussent-ils se juxtaposer, il en faudrait une infinité pour former l'étendue la plus petite que l'on voudra, ce qui est impossible puisqu'une infinité numérique réalisée est une contradiction dans les termes.

En second lieu, si nous ne percevions l'espace que successivement, nous devrions juger que les différentes parties de l'espace existent en succession, de même que nous jugeons que les notes d'un air de musique entendues les unes après les autres sont produites successivement. Or il est certain que les parties de l'espace nous apparaissent, non pas comme successivement, mais comme simultanément existantes. Un philosophe empiriste, M. Herbert Spencer, a cherché à résoudre cette difficulté de la manière sui-

vante. Lorsque j'entends une série de sons, dit en substance M. Spencer[1], mes perceptions se produisent toujours dans le même ordre; et comme cet ordre est successif, j'en conclus que la série des sons est successive. Au contraire, si je parcours l'espace du point A au point Z, j'éprouve une série de sensations échelonnées de A à Z. Mais je puis aussi parcourir le même espace de Z à A, et si je le fais, j'éprouve identiquement les mêmes sensations que j'ai éprouvées déjà de A à Z, avec cette seule différence que l'ordre de ces sensations se trouve renversé. La possibilité de renverser ainsi l'ordre de mes sensations, lorsque je parcours l'espace, est ce qui me fait connaître que les parties de l'espace existent simultanément et non pas successivement.

Pour donner à ce raisonnement toute la clarté désirable il faudrait, croyons-nous, y ajouter ceci. La possibilité que j'ai de passer de A en Z et de Z en A, et cela toutes les fois qu'il me fera plaisir, m'autorise à juger que A, Z et tous les éléments intermédiaires existent, non pas seulement au moment où je les perçois, mais d'une manière permanente. Or des choses qui existent en permanence existent aussi en simultanéité.

Reste à savoir si cette explication lève la difficulté que nous signalons. Il ne le semble pas. En effet, de quelle nature sera notre connaissance de la simultanéité des parties de l'espace, si cette connaissance est fondée sur la possibilité de renverser l'ordre de nos sensations? Ce sera une connaissance spéculative, mais non pas une représentation effective de nos sens. Nous concevrons que A, Z et toutes les positions intermédiaires existent en simultanéité, mais nous le concevrons sans nous représenter rien. La simultanéité des parties de l'espace demeurera donc pour nous une pure idée, de même que le myriagone régulier. Or, en fait, nous ne concevons pas seulement les parties de l'espace comme coexistantes, nous les voyons ou nous les sentons coexister. Nous croyons voir et sentir, sinon les parties de l'espace, du moins celles d'une étendue restreinte, toutes à la fois. Or c'est là un fait dont l'explication de M. Spencer ne peut rendre compte.

Ainsi, à l'égard de la simple perception de l'étendue, la théorie qui attribue cette perception au sens musculaire paraît en défaut. A l'égard de la mesure de l'étendue, son insuffisance n'est pas moins certaine.

38. Elle n'explique pas la mesure de l'étendue. —

1. *Principes de Psychologie*, sixième partie.

Pour mesurer quoi que ce soit il faut une unité : les psychologues anglais semblent l'avoir oublié. Ils prétendent mesurer l'étendue en la parcourant; mais ce n'est pas la série des sensations musculaires que nous éprouvons en portant, par exemple, le bras de droite à gauche qui nous fournit une unité. L'étendue, nous disent les psychologues anglais, se mesure par la quantité du temps combinée avec la quantité de la vitesse. — Mais la quantité du temps et celle de la vitesse ne donneront la mesure de l'espace qu'à la condition d'être elles-mêmes mesurées. Or, sans parler de la vitesse, il faut, pour mesurer le temps, voir dans la durée autre chose que la succession pure des instants qui sont, ou paraissent être, tour à tour le présent : il faut reconnaître des heures, des minutes, des secondes, c'est-à-dire ramasser en un tout et solidifier en quelque sorte cette multiplicité fluente des parties du temps. Et, pour que cette unification de la durée soit possible, il est nécessaire que notre représentation s'y prête. Donc dans notre représentation du temps il y a autre chose que le pur écoulement des instants successifs. Notre conscience n'est pas seulement une division et une dissolution à l'infini des éléments de la durée, elle en est aussi une concentration et une synthèse. Mais, si l'on est forcé de reconnaître ainsi qu'il y a de l'unité jusque dans le devenir, pourquoi persister à vouloir qu'il n'y en ait aucune dans l'espace, qui semble s'y prêter beaucoup mieux, puisqu'il est permanence? Pourquoi, si la partie du temps donnée à notre conscience, et que nous appelons *le présent,* est une durée véritable, et non pas un instant indivisible, ne pas reconnaître que la partie de l'espace perçue dans cette durée est une étendue véritable, et non pas un point mathématique? Nous disions plus haut que sur la détermination quantitative de l'étendue ce sont les empiristes qui sont dans le vrai; mais il faut l'entendre d'un empirisme qui veut mesurer l'étendue au moyen d'une unité elle-même étendue, et non pas au moyen d'un mouvement réfractaire à toute unification[1].

Ainsi c'est aux sens spéciaux, la vue et le tact, et à ces sens seulement, qu'il faut attribuer la perception de l'espace. Est-ce à dire pourtant que le sens musculaire n'y intervienne en aucune manière? Le prétendre serait une exagération évidente. Le sens musculaire intervient dans la constitution de la sensation même, parce

1. Il est vrai cependant que dans la pratique nous jugeons souvent de la grandeur d'un intervalle par la durée et la vitesse du mouvement qu'il a fallu faire pour le parcourir; mais alors le recours à l'unité est sous-entendu : nous savons ce qu'il faut de temps pour parcourir un mètre à une vitesse donnée, ce qui nous permet d'apprécier le nombre de mètres d'après le temps et la vitesse.

que pour percevoir visuellement ou tactilement, nous avons besoin de mettre en action les muscles de l'œil ou ceux de la main. Sans l'adjonction des sensations musculaires, les sensations de couleur et de résistance ne se constitueraient pas, comme privées d'ossature. Le rôle du sentiment musculaire dans la perception en général, loin d'être nul, est donc considérable au contraire; mais il n'est pas celui que lui attribuent les psychologues de l'école anglaise.

39. Perception visuelle : l'étendue transversale. — Comment donc les sens spéciaux perçoivent-ils l'étendue? Nous commencerons par étudier la vue, et pour cela nous distinguerons la vision de l'étendue transversale et celle de l'étendue en profondeur.

L'étendue transversale est aperçue immédiatement, suivant les principes posés plus haut; mais comment faut-il l'entendre? Les nativistes supposent généralement que nous percevons des étendues bien délimitées et arrêtées par des contours précis. Parler ainsi c'est donner à entendre que l'espace, au moins dans notre représentation, — et l'on peut ajouter dans la réalité, car l'espace de notre représentation est le seul et véritable espace, — est composé de telles étendues. Or dans cette thèse se retrouvent sous une autre forme tous les défauts de la thèse empirique, contre laquelle cependant protestent les nativistes. On peut dresser à ce propos entre les deux doctrines un parallèle instructif.

1° Les empiristes veulent composer le temps et l'espace avec des instants indivisibles et des points mathématiques. Or des instants et des points sont des abstractions, de pures fictions de l'esprit, et non pas des éléments réels au moyen desquels on puisse composer quelque chose. Les nativistes commettent la même faute en nous parlant d'étendues et de durées définies. En effet, si le temps et l'espace sont composés, comme le suppose le nativisme, d'étendues et de durées définies et juxtaposées, il faut bien admettre que ces durées et ces étendues sont de véritables unités, par conséquent de vrais indivisibles, puisque, s'ils étaient divisibles, ils auraient des éléments et ne seraient pas eux-mêmes des composants élémentaires. Mais l'unité pure n'existe pas plus sous la forme d'étendues et de durées que sous celle de points et d'instants.

2° La supposition que des points et des instants puissent, en se juxtaposant, former des étendues et des durées, est, disions-nous

plus haut, inintelligible. La supposition que des étendues et des durées définies puissent, en se juxtaposant, former l'espace et le temps, soulève, en dépit de l'apparence contraire, identiquement les mêmes difficultés. En effet, ce n'est pas parce que deux points sont déclarés être les points limites de deux lignes contiguës que disparaît l'impossibilité de comprendre comment ces deux points peuvent se juxtaposer.

3° A supposer que des points et des instants pussent s'assembler, les assemblages qu'ils formeraient garderaient toujours le caractère de multiplicités indéfinies, et par suite ne constitueraient jamais des durées ni des étendues réelles. Car une étendue, par exemple, est autre chose que les points qui la composent, même pris en totalité : du moment qu'elle est une nature *sui generis*, il y a en elle de l'unité, et non pas seulement de la pure multiplicité. De même, à composer le temps et l'espace avec des étendues et des durées finies, on en fait de simples agrégats, c'est-à-dire rien de spécifiquement distinct des étendues et des durées qui les composent. Nous savons bien qu'il est des philosophes qui prendraient assez aisément leur parti de cette conséquence que nous tenons, nous, pour une absurdité. Mais il faut considérer que si le temps n'est qu'une somme de durées, l'espace une somme d'étendues, et si ni l'un ni l'autre ne sont uns, l'univers non plus n'a pas d'unité; et alors il n'y a plus d'expérience possible, puisque, ainsi que nous le montrerons plus loin, il n'y a d'expérience réelle que dans un monde dont tous les phénomènes sont en connexion les uns avec les autres.

Ajoutons que la thèse nativiste est en contradiction directe avec les faits. Il n'est pas vrai que les limites de l'étendue que nous percevons à un moment donné soient jamais assignables. Par exemple, je ne puis pas voir un livre qui est sur ma table sans voir la table qui le déborde, ni voir la table tout entière sans voir le parquet sur lequel son image se détache. Essayez d'enfermer votre vision de l'étendue par une ligne de démarcation quelconque, votre tentative est condamnée à demeurer vaine, parce qu'au delà de la ligne de démarcation prétendue vous voyez toujours quelque chose.

Qu'est-ce donc que nous voyons en définitive? Ce n'est pas une étendue définie, ce n'est pas une étendue infinie, c'est une étendue indéterminée quoique finie. On considère quelquefois *fini* et *déterminé* comme deux termes corrélatifs, ou plutôt comme deux termes qui disent la même chose : c'est une erreur. Un objet qui

serait à la fois fini et déterminé serait immuable, et par conséquent ingénérable, éternel, etc. Ce serait un atome, et il n'y a point d'atomes dans la nature. Ceux qui croient aux atomes, sous quelque forme que ce soit, comprennent mal le mouvement, qu'ils se représentent comme une série de temps d'arrêt dans une série d'éléments contigus de l'espace, tandis qu'il est, comme l'avait bien vu Héraclite, essentiellement passage, devenir et, par conséquent, multiplicité indéfinie.

Du reste, c'est au fond la même chose de dire que l'étendue perçue par un organe est indéterminée, et de dire que le sens musculaire intervient dans la perception de cette étendue, puisque toute action du sens musculaire est mouvement, et par suite indétermination. Si la seconde assertion est admise à peu près universellement, quelles raisons pourrait-on bien avoir de rejeter la première?

La perception de l'étendue transversale ainsi comprise, — et c'est encore de la même manière qu'il faudra comprendre celle de l'étendue en profondeur, et jusqu'au sentiment que nous avons de la durée actuelle, — les difficultés que nous avons reconnues être également inhérentes au nativisme et à l'empirisme disparaissent. Les empiristes s'obligeaient à composer les étendues, et ils n'y pouvaient parvenir avec leurs points indivisibles. Les nativistes n'avaient pas à composer les étendues, puisqu'ils les prenaient toutes faites ; mais avec ces étendues il leur fallait composer l'espace, et ils n'y réussissaient pas, d'abord parce qu'elles étaient indivisibles, et ensuite parce que, l'espace étant un, il n'y a pas à le composer. Pour nous, nous n'avons à composer ni les étendues ni l'espace. Les étendues nous sont données immédiatement, comme dans le nativisme; et, dans chaque étendue, l'espace nous est donné tout entier et sans division. Ce dernier point toutefois aurait besoin d'explication. Nous ne pouvons pas le traiter ici comme il conviendrait, mais il a été discuté dans un autre travail[1].

40. Comment nous mesurons au moyen de la vue l'étendue transversale. — Voilà comment nous percevons l'étendue transversale. Quant à la grandeur de cette étendue, elle n'est pas, pour les raisons que nous avons dites, donnée en même temps que l'étendue même. Les nativistes prétendent que nous apprécions la grandeur d'une surface, visuellement ou tactilement

1. Le Problème de la Vie (*Revue philosophique*, février 1892).

perçue, par la masse plus ou moins grande des points lumineux ou tactiles dont notre œil ou notre main reçoivent l'impression. A l'égard de la vue cette opinion est insoutenable; car la grandeur des images rétiniennes auxquelles donne lieu un objet varie avec la distance de cet objet par rapport à nous, alors que l'objet lui-même conserve une grandeur constante. A l'égard du tact elle ne l'est pas moins : il suffit, pour s'en assurer, d'observer des aveugles. Si les nativistes étaient dans le vrai, un aveugle posant sa main à plat sur une surface assez petite devrait pouvoir dire de suite, rien que par le sentiment de la partie de sa main avec laquelle cette surface est en contact, quelle en est la grandeur. Ce n'est pas ce qui a lieu. L'aveugle, pour avoir la mesure d'une étendue, est obligé de la parcourir. Par exemple, si vous lui mettez dans la main une pièce de cinq francs, il en appréciera les dimensions en en décrivant le contour avec ses doigts, ou en en parcourant le diamètre. Il est vrai que, lorsque ses sens sont exercés, l'aveugle peut user de procédés plus expéditifs. Ainsi il jugera souvent des dimensions d'après l'écartement de ses doigts ou de ses bras portés aux extrémités de l'objet. Mais le procédé naturel et nécessaire au début c'est celui que nous avons indiqué.

Il est donc certain que la mesure de l'espace ne peut être obtenue que par le mouvement, non pas par ce mouvement interne de l'organe qui fait la sensation active et par là même réelle, mais par un mouvement de translation à travers l'étendue à mesurer. Et cette mensuration consistera, comme nous l'avons dit encore, à porter l'unité d'une extrémité à l'autre de l'étendue en question pour reconnaître combien de fois elle y est contenue. Mais de quelle nature sera cette unité? Visuelle, évidemment; car il est clair que l'unité de mesure et l'objet à mesurer doivent être homogènes. L'expérience, du reste, prouve qu'il en est effectivement ainsi. Si je mesure, par exemple, l'intervalle existant entre deux pieds d'arbre avec mon pas, on pourra dire, à tort d'ailleurs, que mon pas est pour moi une unité d'ordre musculaire ; mais je puis mesurer également avec le pas d'un autre ou avec un mètre, et ce sont là certainement des unités visuelles.

Il y a pourtant ici, ce semble, une difficulté. L'unité visuelle dont nous avons besoin pour déterminer les dimensions de l'étendue doit nécessairement être fixe. Comment donc cette unité fixe se constituera-t-elle dans notre représentation, où, d'après ce qui vient d'être dit, tout est mobile? — Considérons un bâton de la longueur d'un mètre. Les dimensions du champ visuel qu'embrasse notre

œil oscillent perpétuellement en deçà et au delà des limites de ce bâton sans s'y arrêter jamais; mais l'image mentale que nous avons de sa longueur n'oscille pas pour cela. Elle a, au contraire, une fixité relative, mais suffisante pour nos besoins. C'est que les limites de ce bâton sont aperçues au moins quand le champ visuel les déborde, et c'en est assez pour qu'à la longue il s'en forme dans notre mémoire une image fortement arrêtée. Ce point accordé, la difficulté, il est vrai, reparaît sous une autre forme; car le bâton est vu à des distances différentes, et à chacune de ces distances sa grandeur apparente varie ; dès lors, des grandeurs apparentes qu'il prend, laquelle est sa grandeur vraie? A cela on pourrait répondre que, lorsqu'on mesure un intervalle, ce n'est pas avec une image de bâton qui varie, mais avec un bâton réel qui ne varie pas. Toutefois la réponse, quoique juste, serait peut-être insuffisante, attendu que, si le bâton a une grandeur déterminée *en soi* sans avoir une grandeur déterminée *pour moi,* en me disant que dans l'intervalle de deux pieds d'arbres la longueur du bâton est tant de fois comprise, vous ne me dites rien, puisque je ne sais pas ce que c'est que cette longueur. Ce qui lève effectivement la difficulté c'est cette considération qu'en fait la longueur du bâton ne varie pas avec la distance lorsque les variations de celles-ci se renferment dans de certaines limites. Un bâton d'un mètre n'est pas vu par nous sensiblement plus petit à dix pas qu'à cinq, quoique son image rétinienne soit alors beaucoup moindre; et c'est une preuve parmi bien d'autres de la part considérable que prennent les associations d'idées inconscientes dans celles mêmes de nos perceptions que nous jugerions volontiers les plus immédiates. — Mais cette grandeur définitive, qu'on peut appeler la *vraie grandeur*, est-ce celle de l'objet vu à cinq pas, ou à dix, ou à une distance intermédiaire? Et pourquoi est-ce telle distance plutôt que telle autre ? — Il est difficile de répondre à cette question d'une manière précise et positive. Ce que l'on peut apporter c'est uniquement une hypothèse. Voici celle que nous proposerons. On ne voit pas également bien à toutes les distances : pour que la vision soit nette, il faut que l'objet ne soit ni trop rapproché ni trop éloigné; et il est une distance où la vision acquiert son maximum de netteté. C'est, vraisemblablement, la grandeur de l'objet vu à cette distance qui est choisie spontanément comme *vraie grandeur*.

C'est ainsi que se constitue dans notre représentation, essentiellement mobile et relative, l'élément absolu sans lequel elle ne pourrait être.

41. La vision de l'étendue en profondeur : difficultés. — Passons à la vision en profondeur. Si nous distinguons la vision en profondeur et la vision transversale, ce n'est pas qu'elles se constituent par des processus différents. On va voir, au contraire, que l'analogie des deux cas est extrême. Mais c'est justement cette analogie qu'il nous faut mettre en lumière, parce qu'elle a été maintes fois contestée.

La théorie à ce sujet peut se résumer en quelques mots. De même que nous voyons immédiatement l'étendue en superficie, sans avoir pour cela la moindre idée de ses dimensions tant qu'un mouvement produit à travers cette étendue ne nous les a pas révélées, de même aussi nous voyons l'étendue en profondeur sans pouvoir juger des distances autrement que par la durée et la vitesse des mouvements nécessaires pour les parcourir.

Sur ce dernier point, à savoir que le mouvement seul peut nous faire connaître les distances en profondeur, il n'y a pas de contestation. Mais où les opinions divergent c'est au sujet du premier, à savoir que la troisième dimension de l'espace est l'objet d'une intuition immédiate de même que les deux premières, c'est-à-dire que nous projetons spontanément hors de nous nos sensations visuelles. Et pourtant les raisons sur lesquelles se fonde cette thèse paraissent décisives.

Qu'il faille admettre la vision immédiate de l'étendue transversale, nous avons essayé de le prouver, et ne croyons pas nécessaire d'y revenir. Mais, si la vision de l'étendue transversale est immédiate, comment celle de l'étendue en profondeur ne le serait-elle pas? Est-ce que l'espace n'est pas homogène? L'une des trois dimensions aurait-elle un privilège ou une infériorité, comme on voudra, par rapport aux deux autres? Nous disons privilège ou infériorité, non pas dans l'espace en soi, mais dans l'espace de notre représentation; car, encore une fois, c'est celui-là qui est le seul et véritable espace. Et, si l'espace est homogène, n'a-t-il pas irréductiblement trois dimensions? Comment donc séparer l'une des trois des deux autres? Est-ce même là une conception qui ait un sens? Sommes-nous capables de nous représenter un espace à deux dimensions? Le contraire est évident; car, à supposer que nous pussions imaginer d'une manière effective un plan sans épaisseur, ce plan nous apparaîtrait toujours comme une section faite dans l'espace à trois dimensions, et par suite nous suggérerait invinciblement l'idée de la profondeur. Il paraît donc impossible de s'arrêter à l'opinion suivant laquelle l'espace nous serait

donné tout fait en longueur et en largeur, mais en profondeur il serait une construction de notre esprit.

Il existe cependant contre la vision en profondeur des objections célèbres, et dont l'autorité, aujourd'hui encore, demeure considérable. On a fait grand bruit, par exemple, du fait que, dépuis l'aveugle-né opéré de la cataracte par Cheselden en 1728, tous les aveugles-nés rendus à la lumière qu'on a interrogés avec quelque soin ont été unanimes à dire que les objets extérieurs leur apparaissaient *touchant leurs yeux;* d'où plusieurs psychologues ont conclu que la situation primitive des images visuelles est dans un plan tangent à l'œil, et que, si ces images s'extériorisent par rapport au sujet, c'est seulement plus tard, et suivant un processus que M. Taine même a prétendu déterminer. Cette conclusion a quelque chose d'un peu étrange; car, si les objets nous apparaissent dans un plan tangent à notre œil, on est mal fondé à dire que leurs images ne s'extériorisent pas, puisque au contraire un plan tangent à l'œil lui est tout entier extérieur, sauf au point de tangence. Il faut reconnaître cependant qu'il y a dans cette expression des nouveaux clairvoyants, que les objets touchent leurs yeux, et surtout dans leur unanimité à s'en servir, quelque chose qui demande une explication.

Ceux qui ont étudié les aveugles savent que pour eux la vision est absolument incompréhensible, parce qu'elle est une perception sans contact, chose dont ils sont incapables de se faire aucune idée. Ils l'appellent un *toucher à distance,* expression qui montre bien ce qu'elle a pour eux de paradoxal. Tel étant leur état d'esprit, est-il surprenant que, lorsqu'ils voient pour la première fois, ils s'imaginent toucher? Du reste, il est une considération simple qui montre bien l'impossibilité de prendre à la lettre l'expression dont ils se servent. Le contact dont ils parlent est-il un contact perçu tactilement? Évidemment non : il n'y a pas d'impression tactile de l'image visuelle sur l'œil qui la voit. C'est donc un contact perçu visuellement. Mais comment l'œil pourrait-il voir son propre contact avec une image visuelle? Voir une image touchant ses yeux est donc, à proprement parler, un non-sens.

Une autre objection plus sérieuse est celle de Berkeley. « La distance, disait Berkeley, étant une ligne qui va directement à l'œil, ne peut donner lieu dans le fond de l'œil qu'à la peinture d'un seul point, qui reste toujours le même, que la distance devienne plus grande ou plus petite[1]. » — Que l'image d'un point lumineux sur

1. *Nouvelle Théorie de la vision,* § 2.

la rétine ne puisse nous révéler par elle-même à quelle distance est ce point dans l'espace, il faut en demeurer d'accord ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Berkeley accordera sans doute — quoique la phrase que nous venons de citer semble dire le contraire — que nous pouvons juger à l'œil des distances, grâce aux connexions qui s'établissent entre nos impressions visuelles et les souvenirs de ces distances constatées par le sens compétent. La question est alors de savoir si les signes que nous fournit la vue au sujet des grandeurs dans l'espace ne nous font connaître ces grandeurs qu'à la manière dont un mot évoque l'idée de l'objet qu'il désigne, c'est-à-dire en restant tout à fait étrangers à la nature de l'espace ; ou bien si, au contraire, l'impression reçue par l'œil, non seulement éveille dans notre esprit des souvenirs de distances, mais encore nous fait voir ces distances. Si l'on soutient la première thèse, et c'est le cas de Berkeley, on a raison sans doute de dire que la profondeur de l'espace n'est objet de vision en aucune manière ; mais ce n'est pas parce que la tache oculaire demeure la même quelle que soit la distance de l'objet qui y donne lieu, c'est pour une raison toute différente. Si l'on soutient la seconde, et nous espérons démontrer plus loin que celle-ci est la vérité, on doit penser, au contraire, que l'espace est vu aussi bien en profondeur que transversalement. D'une façon comme de l'autre, l'observation de Berkeley n'apporte aucun appui à l'opinion de ceux qui n'admettent pas l'extériorisation des images visuelles.

Il y a pourtant dans cette observation quelque chose de vrai et dont il faut tenir compte. Lorsque nous voyons deux points placés transversalement, nous voyons aussi toutes les positions intermédiaires entre les deux positions qu'ils occupent ; mais, lorsque nous regardons un point unique, nous ne voyons pas les positions intermédiaires entre ce point et notre œil. Donc *la profondeur de l'espace ne se voit pas :* nous ne voulons pas dire qu'elle ne se mesure pas immédiatement à l'œil : elle ne se voit absolument pas, puisque, là où il n'y a pas vision d'intermédiaires, il ne saurait y avoir vision d'un intervalle. D'ailleurs, de quel intervalle pourrait-il être question ici, alors que des deux extrémités de la ligne qui joint mon œil au point visé il en est une que je ne vois pas, mon œil ? Qu'est-ce donc que voir dans l'espace ?

12. Solution des difficultés. — Si je considère la porte de la pièce où je travaille, l'image de cette porte m'apparaît projetée à une distance déterminée ou indéterminée, peu importe. D'où vient

cette extériorisation? Du fait qu'entre la porte et moi il y a des surfaces, celle du parquet et celles des murs, que ces surfaces sont fuyantes, c'est-à-dire allant dans le sens de la profondeur, et que je les perçois comme telles d'une manière immédiate. Ainsi la perception du relief est une donnée primitive de la vision. C'est sous cette forme, et sous cette forme seulement, que la vision en profondeur peut se comprendre. La ligne droite qui va de mon œil à l'objet n'est pas visible; la ligne oblique qui va de tout autre point au même objet est visible; et, par conséquent, c'est celle-ci qui seule peut me révéler la profondeur. — Mais, à ce compte, il faut admettre qu'originairement une ligne oblique nous apparaît comme oblique, et comme s'enfonçant dans la profondeur de l'espace? — Sans doute; c'est une conséquence de cette vérité certaine que nous énoncions plus haut, que l'idée de l'espace est indivisible, et que jamais nous ne nous représentons deux de ses dimensions sans la troisième. Il est vrai, d'ailleurs, que toute ligne oblique est perçue, non pas dans sa véritable grandeur, mais en raccourci, sa longueur étant donnée par la projection de son image sur un plan perpendiculaire au rayon visuel; mais cela est vrai d'une vérité seulement relative. Alors même que, dans la vision primitive, la ligne oblique, réduite à la projection sur le plan, apparaît comme faisant face au sujet, il y a toujours dans son image une tendance à l'infléchissement, et même un infléchissement réel. Il est aisé de s'en rendre compte.

Lorsqu'on vient dire que nous ne voyons pas l'espace en profondeur, on a raison; mais on devrait aller plus loin, et ajouter que nous ne le voyons pas davantage en superficie. Voici un plan placé devant moi perpendiculairement au plan médian de mon corps. Tout ce qui, dans ce plan, est à droite ou à gauche de la ligne d'intersection avec le plan médian m'apparaît comme étant à la fois de face et oblique, fuyant soit vers la droite, soit vers la gauche, *c'est-à-dire, en définitive, vers le fond,* d'autant plus oblique et d'autant plus fuyant que je suis plus rapproché du plan, ou que j'en considère une partie plus éloignée : en vertu du théorème qui dit que l'oblique est plus longue que la perpendiculaire, et d'autant plus longue qu'elle tombe plus loin du pied de la perpendiculaire. Or, tout ce qui est à droite et tout ce qui est à gauche de la ligne d'intersection, c'est le plan tout entier. Donc il n'y a rien dans le plan qui soit vu de face absolument parlant : la vision de la superficie *à l'état pur,* c'est-à-dire sans aucune intervention de l'idée de profondeur, est aussi impossible que celle de la profondeur *à*

l'état pur, c'est-à-dire sans aucune intervention de l'idée de superficie.

La conséquence qui ressort de là c'est que dans nos perceptions visuelles les plus primitives il y a toujours une intuition des trois dimensions de l'espace à la fois. Sans doute cette intuition n'est pas une aperception distincte ; elle ne deviendra telle que plus tard, grâce à des expériences multipliées. Ce n'est qu'un germe, mais dans ce germe l'espace, avec l'unité de son essence et l'indivisible triplicité de ses dimensions, est contenu tout entier. La même chose d'ailleurs est vraie à l'égard du sens tactile. Quand nous mettons, ou plutôt quand un aveugle-né met la main sur une sphère, il perçoit simultanément les trois dimensions de l'espace. En est-il autrement lorsqu'il met la main sur un plan? Non, car de la sphère au plan la transition est insensible; si bien qu'il est impossible d'assigner le moment où l'idée de la troisième dimension, de plus en plus faiblement suggérée à mesure que croît le rayon de la sphère, disparaîtrait tout à fait.

Voilà la vérité vraie, mais la vérité vraie n'est pas toujours la vérité commode à mettre en théories. De fait, si l'on voulait s'interdire de considérer séparément les trois dimensions de l'espace sous prétexte qu'elles sont inséparables, la théorie explicative des phénomènes de la vision deviendrait fort difficile, sinon tout à fait impossible à construire. Mais la faculté d'abstraire n'est pas un vain mot : dans toutes les sciences on en use légitimement et avec profit. Pour que la profondeur de l'espace soit perceptible il n'est pas nécessaire que nous fassions partir la ligne fuyante d'un point très éloigné de l'œil : elle peut, au contraire, partir d'un point aussi rapproché de l'œil que nous voudrons. Passons à la limite, et mettons qu'elle part de l'œil même. Dans les surfaces placées perpendiculairement au sujet les parties voisines du point central de l'image perçue par l'œil fuient très peu. Mettons qu'elles ne fuient pas du tout, et que les rayons visuels qui passent par leurs extrémités, au lieu de se rejoindre et de former un angle, sont parallèles les uns aux autres. La vision alors se décompose en deux parties, vision de l'étendue en profondeur et vision de l'étendue transversale, qu'on peut traiter séparément, et qui s'expliquent d'une manière simple. Les psychologues qui ne veulent pas admettre la vision de la profondeur en elle-même ont raison au point de vue de l'expérience, parce que cette vision n'existe effectivement pas; mais ils ont tort de ne pas comprendre que la supposition qu'on en fait est un artifice légitime et nécessaire. A vrai dire, la

question entre eux et nous n'est pas la vision de la profondeur de l'espace ; elle est autre et elle est double : c'est de savoir, 1° si l'espace est un, et par conséquent donné tout entier, au moins en puissance, dans chacune de nos représentations, ou s'il est multiple, étant composé de points indivisibles : nous avons exposé les raisons qui imposent à notre avis la première solution ; 2° si l'espace est perçu par la vue, ou s'il l'est par un sens différent, le toucher par exemple, ou enfin s'il l'est par la vue et le toucher à la fois. C'est cette seconde partie du problème qu'il nous reste à examiner maintenant ; mais d'abord, pour en finir avec la perception visuelle de l'espace d'une manière générale, nous avons à nous occuper du symbolisme des perceptions visuelles.

43. Caractère symbolique des perceptions visuelles. — La vue nous révèle très directement des étendues visibles, tant dans le sens de la profondeur que dans le sens transversal ; mais elle est incapable de nous faire connaître par elle-même des dimensions et des grandeurs, même des dimensions et des grandeurs relatives, ainsi que le prouve l'observation faite par le docteur Dufour et que nous avons rapportée. C'est, il faut le redire encore, le mouvement seul qui mesure l'étendue. Par conséquent, si nous pouvons juger, rien que d'après nos perceptions visuelles, quelle distance existe entre deux points que nous apercevons, c'est que l'image que nous avons sous les yeux nous est un signe de la possibilité d'exécuter, de l'un de ces points à l'autre, un mouvement d'une amplitude donnée. Ainsi, à l'égard des intervalles et des distances, c'est-à-dire à l'égard de la quantité des étendues en général, il n'y a dans tout ce que nous fournit le sens de la vue que des signes, qu'il nous faut interpréter en nous référant à l'expérience que nous avons faite antérieurement des mouvements nécessaires pour parcourir ces étendues.

Cependant, dans la perception visuelle tout n'est pas signe des distances et des grandeurs au même degré ni de la même manière. Nous sommes devant un objet, à la distance qu'il faut pour le voir, comme on dit, *en vraie grandeur,* c'est-à-dire assez près pour que son image ne soit pas rapetissée à nos yeux. Cette image nous fait connaître le mouvement qu'il y aurait à faire pour passer d'une extrémité de l'objet à l'autre, et à ce titre elle est un signe, et non une perception effective de la vraie grandeur ; mais c'est un signe du premier degré, c'est-à-dire un signe révélant immédiatement la vraie nature de la chose. L'objet s'éloigne, son image diminue,

et néanmoins je reconnais encore la grandeur de l'objet. C'est que l'image diminuée m'est un signe de l'image que j'obtiendrais si j'étais à la distance où l'on perçoit *en vraie grandeur*. L'image diminuée est donc *le signe d'un signe,* ou un signe du second degré. A l'égard de la profondeur, c'est la même chose. Certaines circonstances telles que l'état musculaire de mes yeux, le plus ou moins de netteté de l'image, etc., me déterminent à projeter à cent pas de moi dans l'espace un objet que je perçois; ce sont donc des signes de la nécessité de projeter à cent pas. Mais la projection de l'image à cent pas n'est pas une perception directe de cent pas en profondeur ; c'est simplement la représentation de cent pas à faire pour atteindre l'objet. Donc la projection de l'image à cent pas est un signe de la distance, non la perception de la distance même; et comme ce signe évoque immédiatement l'idée de la chose signifiée, c'est un signe du premier degré. Quant à l'état musculaire des yeux, à la netteté plus ou moins grande de l'image, etc., qui ne m'indiquent que la manière dont l'image doit être projetée, ce sont des signes du second degré.

On remarquera que pour la profondeur le signe du premier degré suppose toujours avant lui le signe du second degré, tandis qu'il n'en est pas de même pour les dimensions transversales, puisque, lorsque nous percevons directement en vraie grandeur, l'image de l'objet en vraie grandeur n'a pas à nous être suggérée par telles ou telles circonstances.

44. Interprétation des signes que nous fournit la vue. — Comment se fait l'interprétation des signes que nous fournit la vue, soit quant à la profondeur de l'espace, soit quant à l'étendue tranversale? A l'égard des signes du premier degré, il ne saurait y avoir de difficulté. L'image d'un objet m'apparaît projetée dans l'espace : pour mesurer la distance de cet objet à moi j'ai un moyen simple, qui est de parcourir la distance en question. Pour l'étendue transversale le procédé est le même; c'est-à-dire que, pour mesurer une surface que je perçois en vraie grandeur, je n'ai qu'à exécuter un mouvement ou du bras, ou de la main, ou du corps entier, de l'une des extrémités de cette surface à l'autre. Mais l'interprétation des signes du second degré est un peu plus complexe. Il y aura ici à considérer séparément le cas de l'étendue transversale et celui de la profondeur.

J'aperçois dans le lointain une maison, par exemple, et je lui attribue, me fondant sur ce que j'en vois, de certaines dimen-

sions. Cela revient à dire : Je juge que, si j'étais à quelques mètres seulement de cette maison, j'éprouverais la sensation que peut produire en moi une maison de telles dimensions vue en vraie grandeur. Qu'est-ce qui détermine mon jugement à cet égard? Des facteurs multiples peuvent contribuer à la constitution de ce jugement. D'abord j'ai peut-être quelques indications sur la grandeur vraie de cette maison : par exemple, je puis compter les fenêtres et les étages. Dans ce cas, l'image d'une maison de tant de fenêtres et de tant d'étages est vivement évoquée en moi, et c'en est assez pour me renseigner sur la grandeur de la maison que j'ai sous les yeux. Il en sera de même pour tout objet de grandeur connue, et dont les dimensions ne peuvent guère varier, comme un homme ou un cheval. Si l'objet est de grandeur inconnue, je n'ai plus guère qu'une ressource, c'est d'apprécier sa distance. Plus j'aurai lieu de juger que cette distance est grande, plus je devrai estimer grand l'objet en question.

Pour la profondeur de l'espace, l'observation en est, pratiquement, plus délicate, mais aussi les moyens d'information dont nous disposons sont plus nombreux et plus variés. D'abord il y a des moyens secondaires, tels que la grandeur apparente de l'objet, si sa vraie grandeur est connue; par exemple, suivant la grandeur que prend à nos yeux l'image d'un homme, nous pouvons juger assez aisément à quelle distance de nous il se trouve. Puis il y a le plus ou moins de distinction de l'image, le plus ou moins de netteté des contours, en tenant compte de l'état de l'atmosphère, et enfin l'énumération rapide des objets interposés entre l'objet considéré et nous; par exemple, des mètres de pierres ou des arbres sur une route, quelques légers monticules dans une plaine, des vagues à la surface de l'eau, peuvent nous être de précieux points de repère. Mais le signe par excellence de la distance en profondeur, c'est l'état musculaire des deux yeux. Les yeux, en effet, s'adaptent spontanément à la vision la plus nette possible des différents objets suivant la distance, et cette adaptation donne lieu à des états musculaires différents dont nous avons conscience. Ainsi, lorsqu'un objet s'éloigne, les cristallins des yeux s'aplatissent pour donner lieu à une moindre réfraction des rayons visuels; l'angle que forment les deux axes visuels devient plus aigu; les deux images rétiniennes, assez différentes l'une de l'autre quand l'objet était plus proche, deviennent de plus en plus semblables. Sans avoir une connaissance distincte de tous ces changements, nous en avons un certain sentiment, et c'est ce sentiment qui nous avertit, après

une longue série d'expériences, cela va sans dire, que l'objet est à telle distance, et que nous devons reporter son image dans l'espace de telle façon. Au début, nous éprouvions toutes ces impressions, comme à l'heure actuelle, mais elles ne nous instruisaient pas, parce que nous n'en connaissions pas la signification. Mais, depuis, nous avons appris que lorsque l'état musculaire de l'œil est tel, l'objet est à telle distance; c'est pourquoi, sitôt que nous éprouvons à nouveau cet état musculaire, nous jugeons de suite de la distance de l'objet, sans avoir besoin de mesurer cette distance, comme nous faisions avant de la connaître. Il y a là un simple phénomène d'association et de suggestion spontanée des idées. Le sentiment musculaire et la notion de la distance étant associés dans notre esprit, quand ce sentiment se reproduit, il éveille le souvenir de la distance.

Quant à l'utilité de la substitution des perceptions symboliques aux perceptions symbolisées, elle est aisée à comprendre. La grandeur de l'image, la netteté de ses contours, l'état musculaire de mes yeux quand je la regarde, tout cela m'est donné immédiatement. Il m'est donc très avantageux de pouvoir juger de la distance en profondeur d'après toutes ces impressions, au lieu de la mesurer d'une manière effective. La connaissance que je prends par là de cette distance n'est qu'indirecte à la vérité, mais elle est suffisamment sûre, et surtout, ce qui est capital, elle est rapide, tandis que la constatation directe ne peut se faire que lentement et péniblement. On peut dire de l'œil la même chose que de l'homme : il a tout à apprendre. Mais, quand il a appris, c'est un organe merveilleux, parce qu'il embrasse tout et qu'il résume tout. Grâce à lui nous pouvons, sans bouger de place, parcourir et mesurer l'espace tout entier.

45. Analogie complète de la perception tactile et de la perception visuelle de l'espace. — Nous venons d'étudier la perception visuelle de l'espace; il y aurait lieu, semble-t-il, à une étude semblable de la perception tactile. Celle-ci cependant est inutile, attendu qu'elle ne serait qu'une répétition de la première. Déjà, à plusieurs reprises, nous avons eu l'occasion d'appliquer aux phénomènes tactiles la théorie des phénomènes visuels. Des applications semblables seraient possibles sur tous les points, parce que les principes, qu'il s'agisse de la perception visuelle ou de la perception tactile, sont les mêmes. Ainsi le tact peut, par impression immédiate, nous révéler la nature extensive

d'un objet, mais non pas nous en faire connaître les dimensions. C'est seulement en portant les doigts, ou les bras, ou le corps entier, d'une extrémité à l'autre de cet objet, que nous pouvons juger de sa grandeur. Le sens musculaire intervient donc ici dans la mesure des étendues, et cela tout à fait de la même manière que pour la perception visuelle. Il intervient encore dans la constitution même des perceptions du tact comme dans celle des perceptions de la vue; car les unes comme les autres supposent un certain sentiment des états musculaires de leurs organes respectifs. Enfin le tact a, comme la vue, son symbolisme, par le fait même qu'il est, comme elle, incapable de percevoir directement les grandeurs et les distances. Et les procédés par lesquels les deux sens s'instruisent sont analogues; c'est-à-dire que la loi d'association agit de la même manière dans les deux cas. On peut comprendre par là que, contrairement à un préjugé très répandu, le tact n'a aucun privilège sur la vue pour la perception de l'espace, et que même la théorie générale de l'un des deux ordres de perceptions est identiquement celle de l'autre.

46. L'étendue ne peut être perçue que par un sens unique chez un même sujet. — Reste à savoir, avons-nous dit, par quel sens l'espace est perçu en fait. Ce n'est pas par le sens musculaire, pour les raisons que nous avons exposées; ce ne peut donc être que par l'un des sens spéciaux, la vue ou le toucher. A l'égard des aveugles, qui n'ont que le toucher, aucun doute n'est possible; mais à l'égard des clairvoyants, qui ont les deux sens, il y a lieu d'examiner la question.

D'après l'opinion commune, l'étendue est perçue indifféremment et simultanément par la vue et par le tact. Le philosophe qui, le premier, a formulé la théorie de cette opinion est Aristote. Suivant Aristote, il convient de distinguer le *sensible propre,* qui appartient à un sens unique, la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, etc.; le *sensible commun,* qui appartient à plusieurs sens à la fois; et le *sensible par accident,* c'est-à-dire une perception qui n'est pas naturelle à un sens, et dont il devient capable cependant pour des causes étrangères à sa nature : par exemple, lorsque nous jugeons à l'œil qu'une étoffe doit être douce ou rugueuse : c'est ce que les modernes appellent généralement *perceptions acquises.* L'étendue serait un sensible commun.

A l'égard du sensible propre et du sensible par accident il n'y a évidemment rien à dire, mais le sensible commun est une erreur :

il n'est pas vrai que, chez un même sujet, l'étendue appartienne à la fois au domaine du tact et à celui de la vue. Ce qui a donné lieu à la théorie des sensibles communs c'est que les corps et leurs qualités nous apparaissent comme des objets pour nos sensations. Si je vois une couleur blanche, je suis porté à croire que cette couleur est une chose, et que la sensation par laquelle je la connais est une autre chose; auquel cas il semble facile de comprendre, en effet, sinon que la couleur, du moins qu'une qualité différente, l'étendue par exemple, puisse entrer aussi bien dans telle sensation que dans telle autre, comme un homme peut entrer dans la ferme ou dans le moulin. Mais la vérité est que les qualités sensibles ne sont pas pour nos sensations des objets; *elles sont nos sensations mêmes*. En effet, comment voudrait-on qu'une sensation pût nous faire connaître autre chose qu'elle-même? Ce serait alors un *signe révélateur;* or le signe révélateur, quoi qu'en aient dit les Stoïciens et les Écossais, est une absurdité. Sans doute une sensation peut nous faire connaître autre chose qu'elle-même, lorsque l'idée de la chose, résultant d'une sensation différente et antérieure, est associée dans notre esprit avec la sensation que nous éprouvons maintenant : en voyant de la neige, nous jugeons, sans la toucher, qu'elle est froide, parce qu'autrefois nous avons touché de la neige et reconnu qu'elle était froide. Mais comprend-on la couleur blanche de la neige et son aspect pour l'œil nous révélant immédiatement, sans expérience antérieure, que ce corps est froid? Voilà pourtant ce que disent, sous une autre forme, les personnes qui, faisant de l'étendue quelque chose d'extérieur et d'étranger à la sensation, prétendent que la sensation est capable de nous faire connaître l'étendue. Mais, si les qualités sensibles, au lieu d'être des objets pour nos sensations, sont nos sensations mêmes, la théorie des sensibles communs tombe; car il est clair que nous n'entendons pas les couleurs, nous ne voyons pas les sons ni les résistances; un sens, d'une manière générale, ne se représente pas ce que perçoit un autre sens; par conséquent, si l'étendue est chez les clairvoyants perçue par la vue, il est impossible qu'elle le soit par le tact, et réciproquement.

Toutefois, quand on dit que l'étendue ne peut être perçue par deux sens à la fois, il faut s'entendre; car, évidemment, la proposition ne s'applique qu'à ce qui, dans l'étendue, est objet de perception effective. Or il y a dans l'étendue quelque chose qui ne remplit pas cette condition, à savoir la pure et simple extension, c'est-à-dire la propriété que possèdent les parties de l'étendue d'être

extérieures les unes aux autres et de former un tout continu. En effet, si l'extension pure et simple était un objet de perception effective, nous pourrions nous la représenter en elle-même et pour elle-même, indépendamment de la couleur ou de la résistance par exemple; et, par contre-coup, nous pourrions nous représenter la couleur ou la résistance indépendamment de l'extension, ce qui n'est pas. On dira : nous nous représentons pourtant la couleur et l'extension. Il n'en est rien : nous nous représentons la couleur étendue ou l'extension colorée, ce qui est tout autre chose que de se représenter l'extension et la couleur. Dans la sensation réelle, celle de l'extension colorée, l'extension joue le rôle d'une forme, la couleur le rôle d'une matière. Mais, dans un objet donné, la forme et la matière ne sont pas réelles, encore moins sensibles à part l'une de l'autre. Il n'y a de réel et de sensible que l'objet même, dans lequel se fait l'union et la pénétration réciproque de la matière et de la forme. Donc on ne peut pas dire que l'extension, en tant que telle, c'est-à-dire indépendamment de la couleur ou de la résistance, soit effectivement représentable.

Qu'est-ce donc qui, dans l'étendue, tombe sous les prises de nos sens? C'est la *figure,* autrement dit la ligne de démarcation qui sépare un corps des corps environnants. Non pas qu'une ligne, en tant que telle, puisse se percevoir : une ligne est une idée de l'esprit, et une idée ne se perçoit pas. Mais, quand nous voyons deux couleurs juxtaposées, nous voyons aussi où finit l'une et où commence l'autre; ce qui nous donne quelque chose que nous avons peut-être tort d'appeler une *ligne,* mais enfin quelque chose de sensible, comme est sensible la trace d'un crayon sur une feuille de papier. Or, si cette ligne sensible est perçue par la vue, il est impossible qu'elle le soit également par le tact, par la même raison que le tact ne nous révélera jamais des couleurs. D'où cette conclusion que les *formes d'espace* — entendez par là les figures par lesquelles les parties de l'espace sont délimitées et diversifiées — sont perçues par un sens unique sans l'intervention d'aucun autre sens; et que ces formes d'espace, homogènes entre elles pour un sens donné, comme obéissant à une même loi, sont radicalement hétérogènes d'un sens à un autre, de même que sont hétérogènes le son et la couleur, la résistance et la température.

47. Le sens percepteur de l'espace chez les clairvoyants est la vue. — Sur ces principes les philosophes de l'école anglaise sont entièrement d'accord avec nous. Berkeley

surtout est absolument ferme sur cette proposition qu'il ne peut y avoir qu'un sens percepteur de l'espace. Reste à savoir quel est ce sens. Berkeley dit : c'est le toucher. Donc la vue est radicalement exclue. Mais est-ce là une thèse admissible? Peut-on dire que l'espace ne se voit pas, et n'est-il pas certain, au contraire, que les images visuelles occupent un lieu dans l'espace, qu'elles s'y étendent et s'y étalent? L'espace visuel, dit Berkeley, n'est pas l'espace véritable, mais un fantôme d'espace qui n'a rien de commun avec le véritable. — Mais pourtant ce prétendu faux espace est celui dans lequel nous nous mouvons, où nous distinguons des positions et des distances, et par rapport auquel enfin s'ordonnent toutes nos représentations. Que faut-il de plus pour qu'il soit véritable? Du reste, il est facile de prouver que l'espace visuel coïncide entièrement avec l'espace réel, — nous voulons dire avec celui dont l'étendue d'un corps donné est partie intégrante. M. Bain lui-même accorde implicitement ce fait, par lequel est ruinée la théorie de l'école anglaise, lorsqu'il écrit en substance ceci[1] : « Soient deux flammes de bougies donnant deux points lumineux. J'ignore à première vue quelle distance sépare ces deux flammes; mais je le saurai *si je puis mouvoir mon bras de l'un à l'autre des deux points lumineux que j'aperçois.* — N'est-ce pas là, en effet, avouer que les deux points lumineux sont dans l'espace, puisque le mouvement que j'effectue de l'un à l'autre est assurément dans l'espace lui-même; et reconnaître de plus que l'image visuelle de chacun d'eux coïncide exactement avec la flamme qui lui correspond? Il est vrai qu'en fait nous ne voyons pas toujours les corps là où ils sont : un corps placé au fond d'un vase plein d'eau nous apparaît plus près de la surface de l'eau qu'il n'est en réalité. Mais cela tient à l'action d'une cause perturbatrice qu modifie la vision normale. Si cette cause n'existait pas, nous verrions le corps là où il est; c'est un pur accident si nous le voyons ailleurs.

Ainsi l'espace est vu par nous, et, si l'espace est vu, l'idée que nous en avons est purement visuelle, nullement tactile. On dira que, si nous voyons l'espace, nous le touchons aussi. C'est vrai, mais les images d'espace que le tact ferait naître en nous, étant incompatibles avec les images visuelles dont la force est supérieure, sont offusquées par ces dernières, comme les étoiles en plein jour disparaissent dans l'éclat du soleil. Il existe donc chez

1. *Les Sens et l'Intelligence*, p. 333.

les clairvoyants et chez les aveugles deux ordres de représentations spatiales absolument hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre. Ce qu'il y a de commun à ces deux ordres de représentations, c'est uniquement l'extension, car les sensations tactiles s'étendent comme les sensations visuelles; mais les formes, les figures, toute la structure des corps, diffèrent au point que les clairvoyants n'ont aucune idée de ce que sont ces choses pour les aveugles, ni les aveugles de ce qu'elles sont pour les clairvoyants. C'est, du reste, ce dont l'expérience témoigne d'une manière directe, puisque toutes les fois qu'on a mis des aveugles nouvellement opérés en présence de figures géométriques telles qu'un cube et une sphère, ils ont été incapables de les reconnaître sans les toucher[1]. Et la fameuse observation de Platner[2] semble bien témoigner dans le même sens, quoique les conclusions que Platner en tire soient toutes différentes. Platner, dans l'étude prolongée qu'il fit d'un aveugle-né, constata de telles différences entre la manière dont cet aveugle se représentait l'espace et la nôtre, qu'il crut que son sujet ne se représentait pas l'espace du tout, qu'il n'avait avec nous qu'une seule idée commune, celle du temps, et que pour lui, en définitive, *le temps tenait lieu d'espace :* conclusion bien difficile à admettre, car, au fond, elle revient à dire que pour les aveugles le monde des corps n'existe pas ; mais dont on corrigerait l'excès en disant simplement que Platner ne put interpréter en fonction de son expérience personnelle ce que lui disait l'aveugle au sujet de sa représentation de l'espace, ce qui lui fit croire que, chez les aveugles, cette représentation n'existe absolument pas.

Mais, dira-t-on, si les figures en général, et notamment les figures géométriques, diffèrent chez les clairvoyants et chez les aveugles, d'où vient qu'il n'existe pour les uns et pour les autres qu'une seule géométrie? C'est que la géométrie porte, non pas sur les figures elles-mêmes, mais sur les rapports qu'ont entre eux les éléments des figures, rapports qui peuvent parfaitement être identiques, quelle que soit l'hétérogénéité des figures. Le fait que les aveugles peuvent être géomètres est bien un argument contre la thèse de Platner, car il ne pourrait pas y avoir de géométrie pour un être qui réduirait l'espace au temps; mais il ne paraît pas que l'unité de la géométrie soit un argument qu'on puisse opposer à la nôtre.

Passons maintenant au problème des localisations.

1. V. Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 230-231, note.

2. *Ibid.*, p. 270, ou Hamilton, *Lectures*, II, p. 174.

CHAPITRE II

LA PERCEPTION DES CORPS (SUITE)

DEUXIÈME PARTIE

48. Rapport de l'étendue et des qualités sensibles, théorie mécaniste. — Nous avons examiné dans le précédent chapitre d'abord comment se constitue notre représentation des étendues colorées ou résistantes qui peuvent affecter notre vue ou notre tact, et ensuite comment sont mesurées ces étendues. Cette étude ne concernait que la sensation toute pure, et, par conséquent, le problème de la perception proprement dite n'y était pas encore abordé. Il nous faut voir maintenant comment les étendues colorées ou résistantes prennent pour nous une situation déterminée dans l'espace total, c'est-à-dire s'y localisent. Par là nous allons entrer dans le problème de la perception, parce qu'une étendue localisée n'est plus une étendue abstraite ou imaginaire comme celle qui n'appartient à aucun lieu; c'est une étendue réelle. Mais, auparavant, nous avons à résoudre une question préliminaire, la question de savoir comment, précisément, les étendues nous apparaissent colorées et résistantes, c'est-à-dire, en définitive, comment la couleur, la résistance et les autres qualités sensibles s'incorporent à l'étendue. Cette question comporte deux solutions, pas davantage, et ces deux solutions ont, naturellement, rencontré des partisans.

La première solution consiste à dire que les qualités sensibles ne nous sont données d'abord qu'à titre d'états du moi, et que, si elles prennent la forme d'étendue, c'est ultérieurement, en vertu d'une action de l'esprit, dont nous pouvons n'avoir pas le sentiment, mais qui est réelle, et dont le processus même doit pouvoir se retrouver. Cette doctrine se rencontre primitivement, en suivant

l'ordre historique, chez les mécanistes, qu'ils soient atomistes comme Démocrite, ou qu'ils rejettent les atomes comme Descartes[1]; et on la retrouve encore, mais sous une forme un peu différente, chez les psychologues empiristes de l'école anglaise contemporaine. La seconde solution consiste à soutenir, au contraire, que l'union des qualités sensibles avec l'étendue est primitive, nécessaire, tenant à une loi essentielle de la nature ou de l'esprit, et que, par conséquent, il n'y a pas plus de qualités sans étendue que d'étendue sans qualité. C'est cette seconde solution qui sera la nôtre.

Nous venons d'opposer l'étendue aux qualités. Dans le langage des mécanistes, l'étendue elle-même, avec le mouvement, est une qualité, mais c'est une qualité *primaire*, c'est-à-dire une qualité qui appartient en propre à la nature corporelle, et qui, par conséquent, ne tient en rien à notre sensibilité individuelle, ni même à la sensibilité en général, tandis que les qualités sensibles, comme la couleur et la température, n'existent qu'en nous, par rapport à nous, et doivent être appelées *secondaires*. La thèse est alors que les qualités secondaires résulteraient de l'action des qualités primaires sur nos organes. Par exemple, des mouvements d'une certaine nature, en agissant sur nos yeux, produiraient, suivant leur intensité, des impressions diverses de couleur; d'autres mouvements, des impressions de chaud ou de froid, et ainsi de suite. On ajoute aujourd'hui que la science confirme, et même impose cette théorie; qu'à l'égard du son la vérité en est incontestable et reconnue depuis longtemps; qu'à l'égard des couleurs les belles recherches de Helmholtz l'ont mise également hors de doute; et qu'enfin il n'est pas dans la nature un fait plus éclatant que la conversibilité du mouvement en lumière, en chaleur, en électricité, et *vice versa*; fait duquel il résulte avec évidence qu'il n'existe au fond qu'un phénomène unique, le mouvement, et que les prétendues qualités sensibles des corps ne sont pas autre chose que des apparences toutes subjectives par lesquelles se révèlent à nous des mouvements de la matière que nous ne percevons pas directement et en eux-mêmes.

Qu'il y ait dans tout cela une large part de vérité à reconnaître, personne n'en peut douter; mais que la théorie des qualités *primaires* et *secondaires* soit la seule interprétation psychologique qu'on puisse donner des faits positifs que la science a établis, c'est

1. Elle est même caractéristique du mécanisme, et c'est pourquoi il y aurait peut-être lieu de quereller, au sujet de son mécanisme, Kant qui ne l'admet pas.

une autre affaire. Nous ne pouvons pas entrer dans la discussion approfondie de cette question considérable, et nous nous bornerons à une simple remarque, ou plutôt à une brève indication. La chaleur n'est pas la température, la lumière n'est pas la couleur. Or, s'il est prouvé scientifiquement que la lumière et la chaleur sont des mouvements de certaines natures, à l'égard de la couleur et de la température la même preuve n'a pas été faite; car il ne paraît pas que les expériences de Helmholtz sur les couleurs du spectre puissent être interprétées en ce sens-là. Quant à croire que des mouvements de la matière cosmique puissent, en agissant sur un sujet sensible, déterminer chez ce sujet des impressions telles que le son ou la couleur, c'est une supposition énorme, contre laquelle la raison philosophique protestera toujours.

49. Théorie empirique. — Mais ce ne sont pas seulement, avons-nous dit, les partisans du mécanisme cartésien qui rejettent la doctrine d'après laquelle les qualités sont inséparables de l'étendue, en droit comme en fait, et par conséquent sont immédiatement inhérentes aux corps eux-mêmes : c'est encore l'école empirique anglaise. Les psychologues de cette école, de même que les partisans des qualités primaires et secondaires, mais d'un point de vue différent, refusent d'admettre que nos sensations nous révèlent immédiatement l'espace, parce que, disent-ils, elles n'ont avec lui aucune connexion naturelle. Ce qui est dans l'espace ce sont uniquement les causes physiques qui déterminent les sensations en nous. Si cependant il nous semble que telle douleur que nous éprouvons est dans notre bras ou dans notre tête, que telle couleur que nous voyons est dans cette étoffe ou sur les feuilles de cet arbre, il n'y a là qu'une illusion. Nos sensations ne sont nulle part. Il est vrai que nous avons l'habitude de les situer dans l'espace aux endroits où se trouvent leurs conditions physiques. Mais cette localisation est le résultat d'une opération mentale que nous exécutons spontanément pour des raisons d'utilité, et ne répond en aucune façon à la véritable nature des choses. L'école anglaise revient donc à l'opinion de Condillac, lorsqu'il dit que sa statue animée, sentant une rose, ne connaît rien d'elle-même ni du monde extérieur que cette sensation qu'elle éprouve, et, par conséquent, n'est pour elle-même d'abord qu'*odeur de rose,* de sorte qu'elle ignore son propre corps.

Voici donc une théorie qui pose, d'une part, un sujet conscient à qui ses représentations ne peuvent révéler immédiatement ni les

corps extérieurs ni même son propre corps; et, d'autre part, un monde extérieur et un corps propre totalement étrangers à tout ce qui est représentations, qu'elles soient affectives comme le plaisir et la douleur, ou représentatives comme la couleur ou la résistance. La question est alors de savoir comment les représentations de ce sujet pourront entrer en relation avec cette réalité extérieure et la lui faire connaître. — Cette réalité extérieure, diront les empiristes, nous est révélée par une série particulière de sensations, les sensations musculaires. Du reste, elle n'est extérieure qu'en apparence, car elle n'est rien de différent des sensations musculaires elles-mêmes. — Soit, mais, ce point accordé, rien ne sera changé à la question, ou du moins bien peu de chose. Comme les sensations musculaires sont radicalement hétérogènes aux sensations de couleur, de résistance, etc., l'entrée de ces dernières dans un corps qui ne serait qu'un système de représentations purement musculaires est tout aussi difficile à comprendre que leur entrée dans un corps qui posséderait une existence en soi et ne serait pas représenté du tout. Or cette difficulté est certainement insoluble. Posez d'un côté toutes les sensations, hormis les sensations musculaires, de l'autre un monde physique et un corps propre qui ne soient que des tissus et des complexus de sensations musculaires, il est bien sûr que vous ne réaliserez jamais l'union et la pénétration intime des parties ainsi divisées.

Les empiristes répondront à cela qu'ils ne prétendent nullement que le sens musculaire agisse indépendamment des autres sens, le sens tactile, par exemple, et même le sens visuel. — C'est vrai, ils ne le prétendent pas, mais leur théorie l'implique. Qu'on se rappelle la manière dont ils comprennent la perception de l'étendue. Des mouvements de mon bras *dans l'espace vide*, en haut, en bas, en avant, en arrière, me donnent la notion des différentes régions de l'espace; et cette notion n'est rien autre chose qu'une série et un ordre de sensations *purement* musculaires. S'agit-il de mesurer un intervalle? Il m'arrivera quelquefois de poser le doigt à une extrémité d'une règle et de le porter d'un mouvement continu jusqu'à l'autre extrémité. J'éprouverai alors une série de sensations tactiles en même temps que de sensations musculaires; mais ces sensations tactiles n'interviendront en rien dans l'idée que j'aurai à me faire de la longueur de la règle, puisque cette longueur est mesurée exclusivement par le temps que dure le mouvement combiné avec sa vitesse. Les psychologues anglais, dans leur théorie de la perception de l'étendue, adjoignent constamment aux

sensations musculaires les sensations tactiles et visuelles, comme si l'union de celle-ci avec les premières était la chose du monde la plus simple et la plus naturelle. Mais, au contraire, c'est une chose radicalement incompréhensible dans leur théorie[1]. Du reste, ils paraissent avoir eu le sentiment des énormes difficultés que rencontrait leur doctrine au sujet du problème des localisations, car ils n'ont jamais, que nous sachions, tenté de résoudre ce problème, du moins dans les termes où nous venons de le poser; et cependant, pour eux, c'est ainsi qu'il se pose naturellement. Quand ils ont cherché à expliquer les localisations, ils ont commencé par en supposer une, naturelle et innée, la localisation dans les centres nerveux et dans l'encéphale. C'est ce que fait, par exemple, M. Taine. La physiologie a démontré, dit M. Taine, que, si je viens de poser mon pied à terre, « un ébranlement s'est produit dans les nerfs du pied..., cet ébranlement s'est communiqué tout le long des nerfs jusqu'aux centres sensitifs de l'encéphale, et c'est dans l'encéphale que la sensation a lieu ». Mais ce n'est pas dans l'encéphale que la sensation paraît résider, c'est dans le pied. « Nous la situons à tort à l'extrémité de notre appareil nerveux, elle est au centre; ce qui se produit dans le pied, ce n'est pas elle, mais le commencement de l'ébranlement nerveux dont elle est la fin[2]. » Il en est de même pour les sensations que nous situons, non plus dans notre corps, mais au dehors. « La couleur, comme le son, est en nous, et ne peut être qu'en nous; et cependant nous la projetons hors de nous, et nous la situons là où elle ne peut être... Par conséquent, la couleur rouge dont le fauteuil est revêtu, la couleur verte qui me semble incorporée à l'arbre, n'est rien que ma sensation de rouge ou de vert, détachée de moi, et reportée en apparence à six pieds en avant de mes yeux[3]. »

Qu'il y ait là un abandon formel des principes de l'empirisme pur, la chose n'est pas douteuse, puisque ces principes sont exclusifs de toute innéité. De plus, cette violation constatée, on peut se demander quelle raison a décidé M. Taine, acceptant une localisation immédiate, à vouloir que cette localisation eût lieu dans l'encéphale, plutôt que dans les membres, ou même dans le monde extérieur à notre corps. Dire que la condition physiologique de la sensation est dans l'encéphale, et non pas dans les membres,

1. Nous avons déjà discuté ce point avec plus d'étendue et d'autres arguments dans notre *Théorie psychologique de l'espace*, chap. IV.

2. Taine, *de l'Intelligence*, t. II, p. 127.

3. *Ibid.*, p. 142.

serait insuffisant; car, du moment où l'on croit pouvoir admettre qu'en vertu d'une disposition innée la sensation peut prendre place originairement au lieu où se trouve sa condition physiologique, on peut supposer tout aussi bien qu'une disposition innée différente la reporte, originairement encore, à l'extrémité du filet nerveux et dans le membre, c'est-à-dire à l'endroit où l'excitation s'est produite. A cette dernière hypothèse M. Taine oppose les illusions des amputés. On sait que les amputés éprouvent fréquemment dans le membre qu'ils ont perdu les mêmes sensations qu'ils éprouvaient quand ils le possédaient encore, au point que, la nuit surtout, l'amputé d'un bras, par exemple, sentira si bien son bras absent, qu'il aura besoin de se tâter avec l'autre bras pour s'assurer qu'il ne l'a plus; d'où M. Taine conclut que le sentiment que nous avons de nos membres et de leurs positions n'est pas un sentiment immédiat, mais un jugement inconscient, par lequel nous localisons dans tel membre une sensation en réalité située ailleurs. Cette conclusion est-elle fondée? On remarquera que le premier qui ait introduit dans la question les illusions des amputés est un nativiste, le physiologiste Jean Muller, lequel s'en faisait un argument en faveur de sa thèse. M. Taine peut-il bien les invoquer comme une preuve de l'empirisme tel qu'il le conçoit? Il semble, au contraire, que ce fait puisse s'expliquer également bien dans les deux théories. Une chose est certaine pour l'une comme pour l'autre, c'est que la sensation se localise définitivement à l'extrémité périphérique du nerf sensitif. Pourquoi donc, lorsqu'un nerf est coupé entre son extrémité et le centre nerveux auquel il aboutit, continue-t-on à avoir le sentiment de l'extrémité détachée du corps, au moins pendant quelque temps, car il vient un moment où l'illusion se transforme[1] et finit par cesser tout à fait? Il n'y a là qu'un phénomène d'habitude. Pendant un grand nombre d'années l'amputé, soit en vertu d'une disposition innée, soit par le fait d'un jugement localisateur, s'est représenté un bras ou une jambe à la suite des excitations reçues par certains nerfs : les mêmes excitations continuant à se produire dans les mêmes nerfs, il continuera à se représenter un bras ou une jambe jusqu'à ce que l'habitude qu'il en a ait disparu. Il n'y a donc rien dans les illusions des amputés dont le nativisme ou l'empirisme puissent se prévaloir.

1. Le docteur Vulpian nous disait un jour avoir connu un amputé qui, au bout d'une vingtaine d'années, ne sentait plus son bras, mais sentait encore sa main, qu'il localisait à la suite du moignon.

Ainsi la thèse de M. Taine est sans bases dans l'expérience. Ajoutons que les principes qui ont été posés plus haut la détruisent en établissant la thèse contraire. On a vu, en effet, que nous percevons l'étendue directement par deux sens spéciaux, la vue et le toucher. Mais l'étendue ne serait perceptible ni par la vue ni par le toucher si elle n'était ni colorée ni résistante. Ainsi la perception de l'étendue ne va pas sans la perception des qualités sensibles, et la réciproque est également vraie; car, si nous percevions des couleurs ou des résistances qui ne fussent point étendues, la conscience en rendrait témoignage. Quant à dire que nous en percevons, mais que nous n'en avons pas le sentiment, parce que, ces impressions sitôt données, nous les rattachons à l'espace par un processus spontané, c'est impossible, puisque alors il faudrait que ces couleurs et ces résistances entrassent dans des étendues déjà perçues comme colorées et résistantes. Donc toute étendue est pénétrée de qualités sensibles, toutes les qualités sensibles, celles du moins qui prennent le caractère de l'objectivité, revêtent la forme de l'étendue. L'espace est, comme dit Kant, la forme *a priori* des phénomènes du *sens externe*.

Mais, si les qualités sensibles nous sont données dans l'espace, immédiatement et chacune en leur lieu propre, c'est-à-dire là où sont les corps qu'elles manifestent, la conséquence évidente c'est qu'elles appartiennent réellement à ces corps. Donc les corps sont vraiment colorés et résistants comme ils paraissent être; et ce qui nous paraît chaud est vraiment chaud, ce qui nous paraît froid, vraiment froid. Or cette thèse, que Kant n'a jamais formulée, mais qui découle nécessairement des principes de l'*Esthétique transcendantale,* rapprochant, d'une manière un peu inattendue peut-être, le kantisme et l'aristotélisme, donne lieu à une objection de fait qu'il ne nous est pas permis de passer sous silence.

On connaît la variabilité des impressions sensibles que produit un même objet sur différents sujets : l'œil d'un daltoniste voit vert ce qu'un œil normal voit rouge; et chez un même sujet un même objet peut produire des impressions différentes; par exemple, la même eau peut être à la fois froide pour l'une de mes mains et chaude pour l'autre. Comment concilier avec ces faits une doctrine qui attribue aux qualités des corps l'objectivité?

La conciliation serait impossible, en effet, s'il fallait attribuer aux corps une existence absolue; mais ce n'est pas là ce que nous disons. Nous n'avons jamais prétendu que les corps eussent une existence absolue, comportant la présence en eux de certaines

qualités que nos sens auraient ensuite à nous révéler telles qu'elles sont. La vérité est, au contraire, que les corps ne sont rien autre chose que nos sensations mêmes[1], objectivées par le fait de la loi qui veut que nos sensations prennent toutes la forme de l'étendue, et, comme conséquence, occupent toutes un lieu déterminé dans l'espace. Dès lors la difficulté signalée disparaît. Le même objet peut être à la fois vert et rouge sans que la couleur qu'il possède cesse de lui appartenir intrinsèquement, parce que cet objet est lui-même conditionné tout entier par la sensibilité individuelle, et que cette sensibilité le fait rouge chez l'un, vert chez l'autre.

C'est pourquoi la théorie des *qualités premières* et *secondes,* que nous avons rejetée telle que la présentent les mécanistes ou les empiristes de l'école anglaise, a pourtant un fondement. L'étendue est dans les corps une qualité en quelque sorte impersonnelle, la même pour tous les sujets, tandis que la couleur, la température, la résistance, sont des qualités qui varient d'un sujet à l'autre. Il est donc naturel de considérer l'étendue comme plus objective que les qualités proprement sensibles. Et si la distinction des *qualités premières* et *qualités secondes* ne signifie rien que cette différence, on la peut accepter sans difficulté.

50. La localisation absolue. — Nous pouvons maintenant aborder le problème de la localisation proprement dite, c'est-à-dire la question de savoir comment nos sensations, c'est-à-dire les corps, nous paraissent occuper dans l'espace un lieu déterminé.

La condition nécessaire et suffisante de la localisation d'un phénomène, c'est qu'on puisse assigner à ce phénomène une position par rapport à toutes les parties de l'espace, et par conséquent à tous les phénomènes de l'univers. Tant que sa situation n'est donnée que relativement à quelques parties de l'espace au lieu du tout, il apparaît comme flottant à la manière des images du rêve; et alors, faute d'une position déterminée dans l'espace, il n'appartient plus à l'espace du tout, parce que l'espace est une loi qui impose aux phénomènes deux conditions : 1° de prendre la forme d'étendue; 2° de se situer d'une manière effective. Il est d'ailleurs facile de le comprendre. Soit un point à l'intérieur d'un cube. Je puis bien situer ce point par rapport aux plans de coordonnées que me fournissent trois faces non parallèles du cube; mais le cube lui-même où est-il? Il faut pourtant qu'il soit quelque part pour que

1. Voir plus loin à ce sujet le chapitre intitulé : *La nature des corps.*

le point lui-même soit quelque part. Mettons qu'il est dans cette chambre; mais cette chambre où est-elle? Sur la terre. Et la terre où est-elle? Ainsi la même question revient toujours. Elle ne sera écartée définitivement que lorsque j'aurai situé le point par rapport à quelque chose qui ne soit plus *quelque part*. Or il n'y a que l'univers total qui ne soit pas quelque part. Donc c'est seulement par rapport à l'univers total, et à toutes les parties de l'espace à la fois, que peut se déterminer effectivement le lieu qu'occupe un objet quelconque.

Considérons encore ceci. Une étendue renfermée dans les limites d'une couleur, par exemple, ne peut pas se représenter isolément (37). Au delà de cette étendue il en est d'autres autrement colorées que je perçois également, au delà de ces autres d'autres encore, et ainsi de suite indéfiniment; car l'étendue appelle l'étendue, et nulle étendue n'est contiguë, d'un côté à une autre étendue, de l'autre à l'inétendu. Mais cette série sans fin d'étendues qui se juxtaposent c'est l'espace total. Par conséquent, la nature de l'étendue est telle que je ne puis pas me représenter une étendue quelconque sans me représenter en même temps l'espace total; ou, ce qui revient au même, que je ne puis pas percevoir un phénomène quelconque sans percevoir simultanément tous les phénomènes de l'univers. Ainsi, du moment où l'on admet, comme nous l'avons fait, que la perception de l'étendue est immédiate, c'est-à-dire que l'étendue est objet d'une perception réelle, et non d'une construction mentale, on se donne le moyen de comprendre comment un phénomène donné nous apparaît immédiatement comme partie intégrante de l'espace total, et par là même comme localisé en un lieu déterminé. Il y a une conception nativiste de la localisation des sensations, comme il y en a une de la perception de l'étendue, et les deux sont liées. Ayant adhéré à celle-ci, il n'est pas étonnant que nous retrouvions l'autre.

Ainsi un phénomène ne peut nous apparaître comme occupant un lieu dans l'espace à moins que l'espace tout entier ne soit, en même temps que lui, présent à notre conscience. Comment cette condition peut être remplie, c'est une question à laquelle Leibniz a répondu lorsqu'il a montré que notre conscience réelle va bien au delà de notre perception distincte, et que tout l'univers s'y exprime et s'y reflète. Mais nous avons à nous demander comment, pour situer un phénomène dans l'espace, notre pensée opère le rattachement de ce phénomène à tous les autres. Il est clair que ce n'est pas discursivement, par un processus donné dans le temps,

car alors la série des opérations qu'il faudrait accomplir, étant infinie, serait inachevable. C'est donc tout d'un coup, par une intuition intemporelle.

51. La localisation relative : le signe local. — Cette localisation par rapport à l'espace total c'est la véritable localisation, la localisation *absolue*. Mais cette localisation, précisément parce qu'elle est intemporelle, et par là même étrangère à la conscience empirique, n'a point d'usage dans l'expérience, où nous considérons les rapports des choses entre elles, et non pas leurs rapports avec un tout infini, d'ordre métaphysique. Donc il en faut une autre qui soit *relative*, et, à l'égard de celle-ci, ce n'est plus le nativisme qui est la vérité, c'est l'empirisme. Il est évident, en effet, que, pour diriger nos mouvements dans le monde des corps, nous n'avons à considérer que leurs relations comme direction et comme distance, et que c'est par des procédés empiriques que ces relations se déterminent. Du reste, ce serait une erreur de croire que la localisation relative se suffise à elle-même, et que, du moment où l'on a reconnu le processus qui la constitue, on n'ait pas à s'inquiéter de la localisation absolue. Celle-ci, au contraire, est comme sous-jacente à l'autre ; elle en est la condition nécessaire, bien qu'on ne l'y voie point intervenir, et, si elle n'existait pas, la localisation relative n'existerait pas davantage. En effet, si nos sensations n'étaient pas localisées primitivement par rapport à l'espace total, elles ne prendraient pas, nous l'avons montré, la forme d'étendue, et, par conséquent, elles ne se constitueraient pas. Il est clair d'ailleurs que l'on ne peut situer quelque chose que par rapport à autre chose supposé déjà situé. Si donc on ne veut pas admettre que rien se localise indépendamment de l'opération empirique de la localisation, on s'engage dans un progrès à l'infini qui rend impossible toute localisation effective.

S'il en est ainsi, il faut que dans notre conscience, non pas dans la conscience empirique et distincte, mais dans cette conscience qu'on peut appeler *transcendante*, qui porte en soi l'univers tout entier sous forme de perceptions inaperçues, toutes les régions de l'espace soient représentées comme distinctes les unes des autres, et que, par conséquent, dans cette conscience transcendante, nous portions l'espace entier, non pas comme une multiplicité homogène et indéterminée, à la manière de l'étendue géométrique, mais, au contraire, comme une multiplicité hétérogène, dont tous les éléments sont différenciés, et pourtant coordonnés entre eux,

de sorte qu'ils constituent, pris ensemble, une unité qui est à la fois celle de l'espace et celle de la conscience même. Chaque région de l'espace est donc présente à notre conscience d'une manière permanente avec un caractère particulier, un *signe local,* qui ne varie pas lorsque varie l'objet qui occupe le lieu considéré, ce qui nous permet de reconnaître de suite le lieu d'une sensation, alors que dans ce lieu nous n'avions jamais éprouvé cette même sensation, mais des sensations différentes[1]. Le signe local est donc une détermination *a priori* que la conscience transcendante impose à la conscience empirique, et qui permet à celle-ci la localisation des sensations.

Toute partie de l'espace a nécessairement son signe local, mais c'est surtout dans le corps propre de chacun de nous que l'existence des signes locaux est manifeste. Il est clair que nous ne sommes pas nés avec une connaissance distincte de toutes les parties de notre corps. Cette connaissance, nous l'avons acquise par une exploration assez analogue à celle du géographe parcourant une région de la terre. C'est pourquoi, lorsqu'un petit enfant éprouve une démangeaison par exemple, il porte d'instinct la main sur son corps pour trouver ce qui l'importune et s'en délivrer; mais il la porte au hasard, cherchant peut-être sur une jambe le siège d'une douleur qui est à une épaule. Quand il aura rencontré ce siège, ce dont il sera averti par une modification survenue à sa douleur, une association s'établira entre cette douleur et le sentiment de l'état musculaire correspondant au mouvement de son bras nécessaire pour aller trouver le point malade; de sorte qu'une autre fois, en pareille occurrence, il ne tâtonnera plus et portera de suite la main là où il faut. Mais pour cela il ne sera plus nécessaire que la seconde sensation éprouvée soit identique à la première; l'enfant retrouvera très bien, par exemple, l'endroit où autrefois il a été démangé, et où maintenant il est piqué ou brûlé. C'est que cet endroit est noté dans sa conscience avec un caractère indépendant de toutes les sensations particulières qui peuvent s'y produire, c'est-à-dire avec un signe local. Il en est de même pour les parties de l'espace extérieures à nos corps. Quel que soit l'objet qui les occupe, nous les reconnaissons toujours, parce que chacune d'elles garde dans notre conscience son individualité, non pas pensée sans doute, non pas sentie non plus, puisqu'elle est indépendante de toutes les sensations, mais donnée dans une intuition du même genre que celle où nous est donné l'espace total.

1. Lotze, qui le premier a parlé du *signe local*, s'en fait une conception notablement différente de celle que nous exposons ici.

52. Comment s'opère la localisation relative : premier stade. — Il reste à savoir comment s'opère effectivement la localisation de nos sensations soit dans notre propre corps, soit dans l'espace. L'empirisme, à cet égard, est dans le vrai quant au principe; mais un principe est généralement susceptible d'applications multiples et souvent très différentes. Voyons donc ce que devront être les explications empiriques de la localisation. Il est bien entendu d'ailleurs qu'il ne s'agit ici que de cet empirisme doublé de nativisme, et relatif par conséquent, que nous nous sommes efforcé de montrer comme le seul qui soit admissible.

Le principe général que nous croyons avoir suffisamment établi, et auquel nous nous référons maintenant, c'est que, spontanément, toute sensation se localise à l'extrémité périphérique du nerf sensitif dont l'ébranlement en a été la cause. Ainsi, si nous sommes piqués ou brûlés sur une partie de notre corps, immédiatement, et sans éducation préalable, nous rapportons à cette partie la sensation éprouvée. Mais alors il semble que toutes nos sensations doivent se localiser dans notre corps, et le reste du monde nous demeurer inconnu. Ce n'est pourtant pas ce qui a lieu. C'est que, lorsqu'à la partie du corps où vient aboutir un nerf sensitif se rencontre une autre partie qui prolonge ce nerf, et qui ne comporte point elle-même de filet nerveux, comme les poils ou les dents, c'est à l'extrémité de cette dernière partie, pourtant insensible, que se fait la localisation. « Si la barbe, dit Weber, est touchée légèrement sur un point, par exemple sur le côté de la joue, où croyons-nous sentir cette pression exercée sur les poils de notre peau? Ce n'est pas dans les parties sensibles auxquelles elle se propage à travers les cônes cornés et où elle agit sur nos nerfs, mais bien à quelque distance de notre peau... Si nous mettons un petit bâton de bois entre nos dents, et que nous le tâtions avec elles, nous croyons le sentir entre nos dents; c'est bien à la superficie des dents où pourtant nous n'avons pas de nerfs, et où, partant, nous ne pouvons rien sentir, que nous pensons sentir la résistance qu'il nous oppose. Au contraire, nous n'avons pas la moindre sensation de la pression exercée à la surface intérieure de la racine de la dent dans l'alvéole où elle est cachée; c'est pourtant là que la pression propagée s'exerce effectivement sur la peau, riche en nerfs, qui entoure la racine dentaire, et c'est là seulement qu'elle agit sur les nerfs. » — Il y a plus : « Ce n'est pas seulement à la surface des substances insensibles dont notre peau est recouverte que nous situons à tort l'endroit de la pression sentie, c'est

aussi au bout d'un petit bâton que nous fixons entre le bout de nos doigts et un corps résistant, par exemple la surface d'une table[1]. » — « Dans ce cas, ajoute M. Taine, deux sensations se produisent à la fois, l'une qui nous semble située au bout de nos doigts, l'autre au bout du bâton. » Et si cette dernière n'est pas absolument prédominante et n'efface pas l'autre, c'est uniquement parce qu'il nous arrive à tout instant de palper avec nos doigts sans l'intermédiaire d'un bâton; de sorte que « si, de naissance, comme le dit encore M. Taine, le bâton avait été soudé à l'une de nos mains, comme les longs poils sensitifs et explorateurs du chat sont soudés à ses joues et à ses lèvres, comme le bois du cerf est soudé à son front, comme la barbe et les dents sont soudés à notre peau, nous situerions nos heurts au bout du bâton, comme très probablement le chat situe ses attouchements au bout de sa moustache et le cerf au bout de ses cornes, comme très certainement nous situons nos contacts au bout de nos poils de barbe et de nos dents[2]. » Il en est des sensations visuelles comme des sensations tactiles. Celles-ci ne se détachent de l'extrémité périphérique du nerf sensitif que d'une manière fort imparfaite, pour la raison que nous venons de dire, à savoir que nous avons l'habitude de rencontrer, quand nous touchons, les objets à l'extrémité de nos doigts. Les sensations visuelles se détachent toujours et entièrement, parce que nos rétines sont précisément dans le cas de ce doigt auquel M. Taine supposait un bâton soudé de naissance. Le bâton, ici, c'est le fluide interposé entre les corps et nous. C'est pourquoi nous voyons les couleurs projetées dans l'espace, non pas à des distances déterminées, fût-ce très imparfaitement, mais projetées à la manière dont nous projetons dans le passé nos souvenirs lorsque, les reconnaissant sans les localiser, nous disons : « J'ai vu cela *autrefois*. »

53. Second stade. — Cette projection dans l'espace, caractère inhérent à la sensation brute, n'est pas plus la localisation, ni même un commencement de localisation, que la sensation visuelle ou tactile de l'étendue n'est la mesure de l'étendue. Pour que la localisation s'opère il faut que l'on reconnaisse les relations en direction et en distance de l'objet à localiser avec les objets voisins, ce qui est une opération connue. Les distances se mesurent avec des unités linéaires, les directions avec des angles.

1. Nous empruntons ces citations à M. Taine, *De l'Intelligence*, t. II, p. 133.
2. P. 134.

Nous avons déjà dit à cet égard tout ce qui nous a paru utile à dire.

La représentation de l'espace étant purement visuelle chez les clairvoyants, c'est dans l'espace visuel que se fait la localisation: c'est-à-dire que, pour nous, localiser une impression sensible c'est *voir* des yeux du corps ou de ceux de l'imagination le lieu où se trouvent cette couleur, cette résistance qui sont hors de nous, cette douleur qui est en nous. Comment cela se fait-il? A l'égard des sensations visuelles la question est entièrement résolue par ce qui précède. Ces sensations, avons-nous dit, s'ordonnent d'elles-mêmes dans l'espace, et elles y prennent des situations relatives, que nous avons ensuite à déterminer par un mesurage d'angles et de distances. Quant aux autres sensations, — nous ne parlons, bien entendu, que de celles qui prennent la forme extensive, — comme la forme extensive qui peut entrer dans notre représentation est unique, non multiple, et que cette forme, chez nous clairvoyants, c'est la forme visuelle, ces sensations reçoivent des sensations visuelles la forme extensive propre à ces dernières. C'est ce qui fait qu'une étendue que nous voyons colorée nous paraît en même temps résistante, chaude ou froide, rugueuse ou polie, etc.; et c'est de là, par conséquent aussi, que nous vient l'idée de corps; car un corps n'est autre chose pour nous qu'une étendue visuellement représentée, qui présente une certaine résistance, une certaine température, etc. Mais, ce point admis, il reste à savoir pourquoi c'est à telle étendue colorée plutôt qu'à toute autre que nous rattachons telle température ou telle résistance, puisqu'une étendue donnée possède une température ou une résistance déterminées.

Pour arriver à le comprendre, il ne sera pas inutile de considérer séparément le corps propre et les corps extérieurs. Nous avons de notre corps propre deux représentations bien distinctes : l'une, visuelle, est celle qui se forme en nous lorsque nous regardons nos membres; l'autre, à la fois tactile et musculaire, est celle à laquelle donnent lieu les mouvements et les modifications de tout genre qui se produisent dans les diverses parties de notre corps. La première n'est, en réalité, qu'un cadre dans lequel nous aurons à faire entrer la seconde. La représentation visuelle de notre corps, en effet, ne nous le fait nullement connaître comme nôtre. Posez la main sur une table à côté de la main d'une autre personne : la vue, réduite à elle seule, est incapable de vous dire laquelle de ces deux mains est la vôtre. Au contraire, la sensation tactile et musculaire,

parce qu'elle est affective, tandis que la précédente est purement représentative, nous fait prendre conscience de nous-même comme sujet psychologique. Seulement, on ne peut pas dire qu'elle nous révèle notre corps, parce que, bien qu'elle ait une aptitude propre à prendre une forme extensive *sui generis*, forme que d'ailleurs elle prend chez les aveugles, elle ne réussit pas, chez les clairvoyants, à prendre cette forme, contrariée qu'elle est par l'aptitude du sujet à donner à ses représentations une forme supérieure d'étendue. Donc un clairvoyant n'arrive à prendre conscience de son corps, en tant que tel, qu'à la condition de faire entrer dans la représentation visuelle qu'il en a ses sensations tactiles et musculaires. La chose, du reste, se fait très simplement. Bien que nos yeux ne puissent, ainsi qu'il vient d'être dit, nous révéler directement notre main comme nôtre, ils arrivent très vite à la reconnaître parmi tous les objets qu'ils perçoivent, à cause de la corrélation existant entre les changements visuels et les changements musculo-tactiles qui se produisent lorsque la main se déplace; et lorsqu'ils l'ont reconnue, les sensations musculo-tactiles, qui ne demandent en quelque sorte qu'à prendre la forme d'étendue, s'agrègent à la représentation visuelle de la main, et prennent la forme d'étendue que cette représentation leur impose. La notion complète de la main est alors constituée. A l'égard de toutes les parties les plus mobiles du corps, les jambes par exemple, les choses se passent de la même manière. Dans les parties peu mobiles, comme la poitrine et le dos, la localisation peut se faire encore, mais cette fois l'intervention de la main est nécessaire. Si nous posons la main sur l'une de ces parties, nous voyons bien l'endroit où la main se pose. En même temps nous éprouvons une sensation due au changement d'état des nerfs afférents à la partie touchée. Dès lors le rattachement se fait comme précédemment. Enfin, s'il s'agit d'une partie du corps qu'on ne puisse ni mouvoir ni toucher, comme le cerveau ou l'intestin, la localisation dans ce cas demeure toujours extrêmement vague, parfois même tout à fait impossible. Voilà pourquoi, connaissant si bien la superficie de notre corps que nous voyons, nous en connaissons si mal, à moins d'être anatomistes, les parties internes, dont nous ne sommes informés que par des sensations musculo-tactiles.

Quant à la localisation de nos sensations de résistance, de température, de rugosité, etc., dans le monde extérieur, elle est aisée à comprendre après ce qui précède. Nous voyons une étendue colorée : nous y portons la main et nous éprouvons une résistance.

Cette résistance est immédiatement rapportée à la partie de l'espace où notre main se trouve et où, par conséquent, se fait le contact.

Si maintenant l'on demande pourquoi les résistances que nous éprouvons sont, dans certains cas, rapportées à notre propre corps, et dans d'autres cas à des corps étrangers, il est clair que cette différence tient à ce que, lorsque nous touchons notre propre corps, nous éprouvons deux sensations de contact, l'une dans la main qui touche, l'autre dans la partie qui est touchée, tandis que, lorsque nous touchons un corps étranger, nous n'en éprouvons qu'une seule. A l'égard de la vue, la distinction du corps propre et des corps étrangers se fait autrement. Toute la partie de l'espace dont les mouvements paraissent dépendre immédiatement de notre volonté est notre corps, le reste constitue le monde extérieur.

54. Perceptions acquises. — Il nous reste, pour achever la théorie de la perception des corps, à étudier rapidement le concours que les sens s'y prêtent les uns aux autres.

Nous avons expliqué plus haut comment les perceptions visuelles en général ne nous font connaître l'espace que d'une manière symbolique ; mais ce n'est pas seulement à l'égard des distances et des autres relations auxquelles l'espace donne lieu que nos sensations visuelles peuvent prendre et prennent le caractère de signes et de symboles. En fait, chez les clairvoyants, le sens visuel, quand son éducation est complète, en vient à pouvoir donner à lui seul la connaissance de presque toutes les qualités sensibles des corps, et par conséquent à suppléer tous les autres sens. Par exemple, rien qu'à la vue, nous jugeons d'une étoffe qu'elle doit être douce ou rude au toucher. Rien qu'à la vue encore, nous disons d'un mets qu'il est ou n'est pas appétissant; c'est-à-dire que son aspect nous est un signe (assez trompeur du reste) des qualités qu'il aurait à l'égard du palais. La raison de tous ces faits est aisée à comprendre. Lorsque deux qualités sensibles ont été perçues simultanément par deux sens différents, les deux sensations ainsi obtenues s'associent naturellement en nous, de sorte qu'il suffira que l'une des deux se reproduise pour éveiller le souvenir de l'autre. C'est ainsi qu'outre ses *perceptions naturelles,* qui sont les couleurs et les formes visibles, le sens de la vue a des *perceptions acquises,* ou, comme disait Aristote, des *sensibles par accident.* Du reste, ce n'est pas la vue seule qui peut avoir des perceptions acquises : la connaissance que l'ouïe nous fournit quelquefois des directions et des

distances est une perception du même ordre. Mais il ne paraît pas qu'il faille donner le nom de perception acquise au jugement par lequel nous disons, par exemple, qu'un fer qui nous apparaît rouge doit être brûlant. La raison en est qu'il ne nous semble pas voir la température en voyant la couleur, tandis qu'il nous semble bien voir l'étoffe comme douce, lorsque nous considérons le velours. Il n'y a proprement perception acquise que lorsque l'objet d'un sens passe dans un sens différent.

55. Erreurs des sens. — A la question des perceptions acquises se rattache celle des *erreurs des sens*. Un sens est infaillible sur son objet propre : ainsi la vue ne peut pas se tromper sur les couleurs. En effet, si elle se trompait, quel autre sens redresserait son erreur? L'erreur des sens ne peut donc être due qu'à la perception acquise, c'est-à-dire à l'association des idées. En effet, il n'est pas surprenant que l'œil, par exemple, se trompe quand il se mêle de juger de qualités sensibles qui ne peuvent être connues que par un sens différent. Du reste, le contrôle dans ce cas est toujours possible : il suffit, pour l'obtenir, de faire intervenir le sens compétent. Si je juge à l'œil une étoffe douce quand elle est rugueuse, je reconnaîtrai bien que je me suis trompé en y mettant la main. Quelle est donc, d'une manière générale, la cause des erreurs des sens? C'est que certaines apparences, ayant été perçues par nous en même temps que certaines réalités d'un ordre différent, se trouvent unies accidentellement à d'autres réalités que celles auxquelles nous étions accoutumés, et comme c'est d'après ces apparences seules que nous jugeons, il est naturel que nous nous trompions. Par exemple, nous avons l'habitude de rencontrer avec le tact les objets plongés dans notre atmosphère là précisément où nous voyons leurs images. Dès lors nous devons croire que des objets placés dans un milieu translucide différent se trouvent également là où nous les voyons; mais c'est une erreur. L'apparence visible est déformée, dans ce dernier cas, à cause du phénomène de réfraction. C'est pour cela, par exemple, que nous voyons les astres avant qu'ils soient sur notre horizon. L'artifice dont nous sommes alors victimes est celui de la nature. Mais quelquefois aussi l'artifice peut venir de l'homme. Supposez qu'un peintre habile ait imité sur un disque les apparences que présente une sphère de cuivre vue à 100 mètres, et qu'on vous présente ce disque à la distance de 100 mètres : il est clair que vous ne pourrez pas voir autre chose qu'une sphère de cuivre, puisque les appa-

rences sont celles d'une sphère de cuivre, et que vous ne pouvez juger que sur les apparences. C'est là-dessus que sont fondées les illusions des panoramas et une multitude d'autres semblables.

55bis. Perceptions subjectives et hallucinations. — Il ne faut pas confondre avec les perceptions erronées les *sensations subjectives* ni les *hallucinations.*

On appelle sensation subjective une impression des sens qui se produit spontanément et en l'absence de l'objet extérieur. Par exemple, les bourdonnements d'oreille, les phosphènes, les picotements à la peau, le goût d'amertume dans certaines maladies, sont des sensations subjectives. Tous ces phénomènes ne sont que les conséquents psychologiques d'états physiologiques plus ou moins morbides.

Les sensations subjectives ne produisent pas généralement en nous d'illusion quant à leurs objets. Il n'en est pas de même des hallucinations. Celles-ci impliquent des représentations illusoires, qui persistent malgré le témoignage contraire des sens autres que le sens halluciné, et dont, presque toujours, on est dupe; de sorte que l'hallucination, sans être la folie totale, confine à la folie et y conduit presque infailliblement si elle se répète. Par exemple, une personne qui en hypnotise une autre suggérera à celle-ci la vision d'un objet qui n'existe pas, et même dont aucun objet présent ne pourrait donner l'idée ; et l'hypnotisé verra dans son imagination l'objet en question exactement comme il le verrait de ses yeux.

Il est évident que, pour chaque sujet conscient, l'hallucination et la perception vraie ne diffèrent en rien l'une de l'autre. Comment donc est-il possible de les distinguer? Comment pouvons-nous juger, dans un cas donné, que nous percevons réellement et que nous ne sommes pas hallucinés? Il y a là une question grave, mais que nous pouvons nous dispenser d'examiner en ce moment, parce que nous la retrouverons en traitant de la mémoire.

CHAPITRE III

LA MÉMOIRE

56. Le fait de mémoire. — C'est un fait que nos états de conscience passés nous reviennent à l'esprit. Ce fait, c'est ce qu'on appelle le *souvenir*. Du reste, le souvenir complet suppose quelque chose de plus que la simple réviviscence de nos perceptions antérieures. Il comprend deux autres éléments encore, la *reconnaissance* du souvenir en tant que souvenir, et la *localisation dans le passé,* c'est-à-dire la détermination plus ou moins exacte de l'époque à laquelle remonte l'événement dont nous nous souvenons. Mais il nous faut d'abord expliquer la réviviscence.

57. Explication de la réviviscence de nos états de conscience. — Tous les philosophes sont d'accord au fond pour faire de l'aptitude qu'ont nos états de conscience à renaître un simple cas de la loi générale d'habitude. Ce que j'ai pensé une fois, je tends à le repenser encore, par le seul fait que je l'ai pensé déjà : voilà ce que tout le monde accorde. Les divergences commencent seulement au moment où il faut préciser de quel genre d'habitude le souvenir procède. Les Cartésiens, qui séparent absolument l'âme du corps, font de la mémoire une habitude de la pure matière. Suivant eux, tout état de conscience a pour corrélatif dans le cerveau certains *plis* et certaines *traces,* qui persistent en vertu de la loi d'habitude, comme persistent les plis d'une feuille de papier ou ceux d'un vêtement; de sorte que l'état de conscience auquel ces plis et ces traces correspondent aura plus de tendance à se reproduire qu'un état tout à fait nouveau n'en aura à apparaître; et cette tendance sera d'autant plus forte que, l'état de conscience en question s'étant produit un plus grand nombre de fois, les plis du cerveau seront plus profonds et les traces plus vives. Pour les

philosophes qui, au contraire, unissent fortement le corps et l'âme l'un à l'autre, comme Aristote et Leibniz, la mémoire n'est pas une habitude du corps seulement, mais de l'être organique tout entier, en tant qu'il est à la fois corps et âme. Cette dernière solution nous paraît renfermer plus de vérité que la précédente, parce qu'il est effectivement impossible, sous prétexte que l'âme et le corps sont hétérogènes, de les mettre à part l'un de l'autre, et d'attribuer à l'un des deux seulement ce qui est le fait de l'homme lui-même, de l'homme tout entier, à la fois corps et âme, et véritable *tout organique,* comme dit Bossuet.

Ainsi la mémoire est une habitude, non pas de la seule matière, non plus du reste que du pur esprit; car, outre que nous ne sommes ni pure matière ni pur esprit, l'habitude ne peut se concevoir ni dans le pur esprit ni dans la pure matière. La mémoire est une habitude de l'esprit, mais de l'esprit uni à un corps, ou, ce qui revient au même, une habitude de la matière, mais de la matière organisée et vivante. Cela étant, la cause de la reviviscence d'un état psychologique passé ne peut être que la restauration de l'état organique qui l'a accompagné une première fois, sous l'empire de la loi d'habitude. On peut, du reste, donner des preuves multiples de la vérité de cette assertion.

58. Identité de nature du souvenir et de la perception primitive. — Une première preuve peut être tirée de cette considération importante et mise en vive lumière par David Hume, que la perception effective d'un objet et l'image de cet objet qui demeure dans notre mémoire ne sont pas deux états de conscience différents en nature, mais un seul et même état dont le degré varie. Cette proposition elle-même peut être établie par des raisons multiples.

1° La conscience atteste que percevoir et se souvenir sont une seule et même chose. Se souvenir d'une douleur qu'on a autrefois éprouvée, c'est encore l'éprouver, quoique à un faible degré. Si la douleur primitive ne se réveille pas en quelque manière, on peut se rappeler les circonstances accessoires qui ont accompagné une fois sa production, mais on ne se rappelle pas la douleur elle-même.

2° Les effets du souvenir et ceux de la perception sont les mêmes, quoique d'un moindre degré, en général, pour le souvenir que pour la perception. Par exemple, le souvenir d'une odeur nauséabonde peut faire vomir comme l'odeur elle-même. C'est là ce

qui explique les résultats physiologiques qu'on obtient chez certains malades par des suggestions d'images.

3° Enfin les souvenirs et les perceptions présentent des caractères identiques, à tel point que souvent nous les confondons en croyant percevoir ce que nous ne faisons qu'imaginer. Cela est manifeste dans le rêve, et dans quelques états anormaux tels que le somnambulisme. Mais le même phénomène se produit aussi dans l'état de veille; c'est-à-dire que, dans la veille, nos souvenirs et nos perceptions se mêlent ensemble, de telle sorte qu'on ne peut discerner les uns des autres. Par exemple, si l'on écoute un discours prononcé en une langue que l'on connaisse mal, beaucoup de mots échapperont, et on n'entendra qu'une suite de sons plus ou moins confus. Mais que le même orateur parle dans notre langue maternelle, nous entendrons peut-être parfaitement tous les mots qu'il prononcera. C'est que dans le premier cas nous sommes réduits à nos perceptions effectives, tandis que dans le second il s'ajoute à nos perceptions, sans que nous en ayons conscience, une multitude de souvenirs, si bien que nous ne pouvons plus faire le départ de ce que nous entendons effectivement et de ce que nous ajoutons de nous-mêmes.

On pourrait donner à l'appui de cette assertion bien d'autres raisons encore. Par exemple, c'est un fait signalé par M. Wundt que le souvenir d'une perception fatigue les centres où cette perception a sa condition, comme la perception même. Ce qui le prouve, c'est que si, après avoir regardé quelque temps une couleur vive comme le rouge, on porte les yeux sur une feuille de papier blanc, on a le sentiment de la couleur complémentaire, c'est-à-dire d'une teinte verte. Or si, au lieu de regarder du rouge, on se contente de l'imaginer fortement, et qu'ensuite on jette les yeux sur une couleur blanche, le même effet se produit.

S'il en est ainsi, si le souvenir et la perception sont identiques l'un à l'autre sauf le degré, il est clair qu'ils doivent avoir même cause; et comme la perception a pour cause, ou du moins pour antécédent nécessaire, un état déterminé de l'organisme, il faut bien admettre que c'est la restauration de cet état résultant de l'habitude qui a donné lieu à la réviviscence du souvenir.

59. Les maladies de la mémoire. — Mais ce n'est pas seulement l'identité de nature du souvenir et de la perception qui prouve que le souvenir est un fait auquel l'organisme prend une part nécessaire, ce sont encore ce que l'on a appelé les *maladies de*

la mémoire, c'est-à-dire ces affaiblissements, ces altérations, quelquefois au contraire ces développements anormaux de la faculté du souvenir auxquels peuvent donner lieu certains troubles organiques. Ainsi l'expérience montre tous les jours qu'un coup à la tête, une maladie du cerveau, l'action de certaines substances comme la morphine, peuvent produire chez une personne l'amnésie partielle ou totale, temporaire ou définitive, ou au contraire l'hypermnésie. Une chose surtout est frappante à cet égard : c'est que, lorsque la mémoire vient à se dissoudre par le fait de l'âge ou d'une désorganisation cérébrale, ce sont toujours les souvenirs les plus récents qui s'en vont les premiers, comme s'ils étaient déposés dans l'encéphale par couches superposées [1], ce qui, bien entendu, n'est pas à prendre à la lettre. Certains vieillards retombent, comme on dit, *en enfance :* c'est que, en vertu de la loi dont nous parlons, ils sont réduits à leurs souvenirs les plus anciens, qui sont ceux de leur enfance ; et comme nos souvenirs sont en somme tout ce que nous avons dans l'esprit en dehors de nos perceptions immédiates, et que, par conséquent, un rapport s'établit nécessairement entre eux et l'ensemble de nos affections, de nos goûts, de nos dispositions de toutes sortes, il en résulte que celui qui n'a dans l'esprit que des souvenirs de son enfance, ne peut penser et sentir que comme un enfant.

Du reste, lorsque la restauration des souvenirs a lieu, comme il est arrivé quelquefois, l'ordre selon lequel ils reparaissent est toujours inverse de celui de leur disparition ; c'est-à-dire que ce sont les plus anciens qui se reconstituent les premiers. Tout cela montre bien que l'aptitude à se ressouvenir n'est que le résultat d'une habitude, et d'une habitude organique. Un souvenir n'est pas autre chose qu'une impression organique, qui, en vertu de la loi d'habitude, persiste à l'état latent dans le sujet qui l'a éprouvée.

69. Causes de la reviviscence d'un souvenir particulier. — Mais ce n'est pas seulement la persistance de l'impression organique à l'état latent que produit l'habitude. Cette persistance ne serait rien si elle ne donnait pas lieu à la reviviscence de l'image. En même temps donc qu'elle est la cause de la conservation de nos souvenirs, l'habitude est encore la cause de leur réapparition. Voici comment la chose doit être entendue.

Un souvenir qui réapparaît, c'est un état cérébral antérieur qui

1. Voy. Ribot, *les Maladies de la mémoire.*

se reconstitue. Mais pourquoi tel état cérébral se reconstitue-t-il à tel moment plutôt que tel autre? Pour le comprendre, on doit considérer que l'état en question est une certaine coordination d'un nombre prodigieux de cellules cérébrales, coordination dans laquelle toutes ces cellules sont associées les unes aux autres; de sorte que, si une partie du tout complexe qu'elles ont formé une fois toutes ensemble vient à se reformer, celles des cellules en question qui composent cette partie agiront sur les autres pour leur faire reprendre avec elles l'état initial et reconstituer le tout primitif. Reste à savoir comment une partie du tout primitif pourra se reformer. Mais la chose est aisée à comprendre. Par exemple, l'état cérébral qui, chez moi, correspond au mot et à l'idée *Cicéron*, fait partie d'une foule d'états cérébraux très complexes répondant à des jugements tels que ceux-ci : Cicéron était orateur, Cicéron était contemporain de César, etc. Si donc j'entends prononcer la première phrase, le groupement partiel des cellules cérébrales qui correspond à l'idée *Cicéron* se trouvant reconstitué, le groupement plus complexe qui répond à la seconde phrase tendra à se reproduire; c'est-à-dire que j'aurai tendance à passer de la première idée à la seconde. On dit souvent que la cause des souvenirs c'est l'*association des idées,* entendant par là que nos idées, quand elles sont associées, tendent à s'évoquer les unes les autres dans la conscience. Cette assertion est exacte, mais on voit, d'après ce que nous venons de dire, qu'elle n'est qu'une expression des faits dans le langage de la psychologie pure. Pour avoir la vérité tout entière il faut remonter jusqu'aux antécédents physiologiques des phénomènes de conscience, parce que là seulement se découvrent les causes véritablement explicatives de la réapparition des souvenirs.

61. Conditions du souvenir. — S'il en est ainsi, on comprendra que les conditions de l'habitude soient aussi celles du souvenir. Ces conditions peuvent se ramener à une seule, qui est la continuité, ou la répétition, ou l'intensité de l'impression éprouvée. Par exemple, un air de musique qu'on a entendu à satiété ne sort plus de la tête : on en est comme obsédé. Quand on est sous le coup d'une injure reçue ou d'une émotion subie, on n'en peut détacher sa pensée. Mais le temps, en émoussant la vivacité de nos émotions, nous rend capables d'en écarter le souvenir, et peut même nous le faire perdre tout à fait. De là résulte cette règle pratique que, pour graver un souvenir dans son esprit, il faut soit porter toute son attention sur l'objet afin d'augmenter autant que

possible l'impression qu'il produit en nous, soit prolonger ou réitérer l'acte de la perception. C'est ainsi qu'un écolier qui veut apprendre une leçon cherche à en comprendre le sens, ou la répète plusieurs fois en perroquet. Les deux procédés ne se valent pas à l'égard de l'intelligence, mais tous deux servent à la mémoire.

Ajoutons que, l'intensité de nos impressions n'étant jamais que relative, il faut, si l'on veut retrouver un souvenir, écarter toutes les images qui pourraient faire obstacle à celle que l'on cherche, et surtout les images qui sont du même ordre sensoriel, parce que ce sont celles dont l'antagonisme est le plus à craindre. Par exemple, on se rappellera mal un air de musique si l'on entend jouer ou chanter un air différent. En général, toutes les impressions vives actuelles nuisent à la réviviscence des souvenirs. Les souvenirs sont des états faibles qui, dit M. Rabier, sont comme les étoiles, lesquelles ne peuvent apparaître qu'après que le soleil a disparu de l'horizon.

62. Reconnaissance des souvenirs. — La reproduction d'un état de conscience antérieur n'est pas, comme on l'a dit déjà, le seul élément que comporte le souvenir. En fait, nous ne nous souvenons vraiment que lorsque nous avons conscience que nous nous souvenons, c'est-à-dire lorsque le souvenir est reconnu par nous en tant que tel. Se souvenir ce n'est pas seulement revoir, par exemple, en esprit ce qu'on a vu autrefois de ses yeux, c'est pouvoir dire encore : Je l'ai vu. Lorsque le souvenir manque à cette condition, il n'est proprement qu'une *réminiscence*.

Pour que nous puissions reconnaître nos souvenirs, deux conditions sont nécessaires. La première, c'est que nous ayons l'idée du temps. En effet, reconnaître un souvenir, c'est projeter dans le passé le fait qu'on se représente actuellement. Or comment projetterions-nous dans le passé l'image présente à notre esprit si nous n'avions pas l'idée du passé, c'est-à-dire l'idée du temps? La seconde condition c'est l'identité du moi, ou plutôt le sentiment que nous avons de cette identité. En effet, pour que nous puissions dire : Je me souviens d'avoir vu ou entendu, il faut que nous ayons le sentiment très vif et très net que c'est un seul et même moi qui a vu ou entendu autrefois, et qui maintenant se souvient. D'où nous viennent ces deux idées? Évidemment, de la conscience. En effet, la seule durée dont nous ayons le sentiment immédiat c'est celle de notre être; et si nous pouvons connaître la durée des choses extérieures, c'est à la condition de durer nous-mêmes. La durée des

phénomènes hors de nous a pour mesure, par rapport à nous, la série des impressions qu'ils nous font éprouver. C'est donc bien de la conscience que nous vient l'idée de la durée, ce qui n'empêche pas d'ailleurs qu'il y ait en nous, comme on le verra plus tard, une idée métaphysique du temps dont l'origine est tout autre. Pour ce qui est de l'idée de l'identité du moi, il est clair qu'elle a même origine que l'idée du moi, laquelle, comme on sait, vient de la conscience. A quoi l'on peut ajouter que ces deux idées en réalité n'en font qu'une, attendu que le sentiment que nous avons de durer implique le sentiment de notre identité personnelle à travers le cours du temps, et réciproquement; de sorte que c'est au fond une seule et même chose d'avoir l'idée du temps et d'avoir l'idée de son identité personnelle. Quant à la réalité même de l'identité de notre personne à travers la durée, nous n'essayerons pas d'en rendre compte, parce qu'il faudrait pour cela faire appel à des considérations d'ordre métaphysique qui ne seraient pas ici à leur place.

63. Explication du fait empirique de la reconnaissance. — Il reste à rechercher comment, en fait, nous reconnaissons nos souvenirs; car, si l'idée du temps et celle de notre identité personnelle sont des conditions de la reconnaissance, ce n'en sont pas des conditions suffisantes, puisqu'un si grand nombre de souvenirs ne sont jamais reconnus par nous.

Suivant Reid, la reconnaissance des souvenirs serait un fait immédiat. Lorsque l'image d'un phénomène passé nous revient à l'esprit, nous pouvons dire spontanément que c'est un souvenir, et savoir, par conséquent, que cette image est la reproduction d'une perception antérieure[1]. Mais, s'il en est ainsi, on pourra demander pourquoi certains souvenirs sont reconnus, et d'autres ne le sont pas. Puis Hamilton objecte avec raison à Reid que l'image d'un fait passé nous revenant à l'esprit nous revient à titre de fait présent, et qu'il ne s'y trouve rien qui nous permette d'y reconnaître un état de conscience antérieur réviviscent. La thèse de Reid est donc insoutenable. La reconnaissance des souvenirs n'est pas immédiate : elle suppose, au contraire, un effort et une opération particuliers de l'esprit qu'il s'agit pour nous d'analyser.

Pour reconnaître un souvenir, il faut et il suffit qu'on le distingue de tout ce avec quoi il pourait être confondu. Or le souvenir peut

1. Il est aisé de reconnaître l'analogie de cette théorie avec celle que soutient Reid au sujet de la vision, lorsqu'il prétend que la connaissance des distances en profondeur est donnée immédiatement et spontanément par l'œil.

être confondu avec les fictions de notre imagination : ce qui le prouve, c'est que souvent nous nous demandons si nous n'avons pas rêvé telle chose, c'est-à-dire si nous nous en souvenons, ou si nous l'avons inventée. Le souvenir peut se confondre aussi avec la perception actuelle, puisque dans le sommeil et dans l'hallucination nos souvenirs nous donnent l'illusion de perceptions véritables.

Pour discerner les souvenirs des perceptions actuelles, nous les comparons, suivant M. Taine, à ces perceptions, ce qui nous permet de les en distinguer en raison de leur vivacité et de leur netteté beaucoup moindres. Par exemple, j'ai en ce moment dans l'esprit l'image de Notre-Dame, mais j'ai aussi celle des objets qui m'entourent, livres, papiers, chaises, etc. Ces deux images ne peuvent pas être données à la fois par des sensations actuelles. Il faut donc que je choisisse entre elles, et mon choix ne saurait être douteux : c'est l'image de mon cabinet qui m'est fournie par la perception, l'autre n'est qu'un souvenir.

Cette explication est en partie véritable; mais M. Rabier fait observer avec raison que nous n'avons pas besoin, en général, pour reconnaître un souvenir, de le comparer avec une perception du même ordre. Par exemple, celui à qui l'image de Notre-Dame revient à l'esprit dans l'obscurité n'a pas l'illusion de voir le monument. Ce qui fait que, dans ce dernier cas, le souvenir est reconnu, c'est que l'image est loin d'avoir la netteté et la précision qu'elle avait lorsque nous avons vu l'objet. Un autre moyen encore de distinguer le souvenir de la perception nous est fourni par ce fait que la perception s'impose à nous, tandis que nous sommes toujours maîtres de nos souvenirs. Je ne puis pas ne pas voir ce que je vois tant que j'ai les yeux ouverts; mais je puis très bien chasser de ma pensée un souvenir et le remplacer par un autre.

Quant à la fiction, le souvenir s'en distingue par plusieurs caractères. D'abord, ce dont je me souviens s'impose à moi tel qu'il m'apparaît. Par exemple, je ne puis rien changer à l'image que j'ai d'un monument connu. Ce que j'invente, je puis au contraire le changer à mon gré. De plus, quand j'invente, j'exécute un certain travail dont j'ai conscience; quand je me souviens, les images me reviennent à l'esprit toutes faites, sans que j'aie besoin d'aucun effort pour les composer.

Mais ce qui, plus que tout le reste, est de nature à nous permettre de reconnaître nos souvenirs, et de nous assurer qu'ils sont autre chose que de vains rêves, c'est la connexion que présente le sou-

venir à reconnaître avec tout l'ensemble de nos souvenirs déjà reconnus et avec nos perceptions actuelles. Une image n'est reconnue avec certitude par nous comme un souvenir qu'à la condition de pouvoir s'insérer d'une manière à la fois naturelle et nécessaire dans la trame des événements dont se compose notre existence passée et présente. Supposons, par exemple, que j'aie dans l'esprit un groupe d'images représentant le Japon. Toutes ces images constituent un système de représentations bien liées entre elles. Mais, d'autre part, je sais que le Japon est loin, que pour y aller et pour en revenir il faut rester longtemps en mer, et je n'ai point de souvenirs de ce genre. Puis, quand je repasse dans ma mémoire les années passées, je n'en vois aucune dans laquelle se trouve un intervalle où un pareil voyage puisse prendre place. Je dis donc sans hésiter, en dépit des images que j'ai dans l'esprit, que je ne suis jamais allé au Japon.

La même chose, du reste, est vraie de nos perceptions elles-mêmes. Leibniz disait avec raison que « nos perceptions ne sont que des rêves bien liés ». Sans doute, si l'on veut voir dans nos perceptions plus que des images, si l'on y voit une appréhension directe de choses réelles existant en dehors de nous, on devra penser que la perception contient en soi un caractère d'objectivité *sui generis* qui ne permet pas de la confondre avec quoi que ce soit de différent d'elle-même. Telle est l'opinion de ceux qui font de la résistance une qualité primaire des corps; mais cette opinion est une erreur. Dès lors, comment nous assurer que ce que nous nous représentons en ce moment est une perception effective et non un rêve? On vient de dire que nous reconnaissons nos perceptions effectives à l'intensité et à la netteté des images. Pratiquement, en effet, ce moyen est suffisant dans la plupart des cas, et surtout lorsque les facultés mentales sont parfaitement saines. Mais la certitude qu'on obtient par là n'est jamais qu'une certitude *empirique* et pratique, qui laisse toujours place au doute spéculatif; car il n'est pas impossible, l'expérience le prouve, que de simples imaginations prennent en nous toute la netteté et toute l'intensité de perceptions véritables. On a vu encore que nous reconnaissons nos perceptions à ce qu'il ne dépend pas de nous de les faire disparaître de notre conscience; mais beaucoup d'images mentales sans objet extérieur présentent le même caractère. Si donc nous voulons atteindre à une certitude *rationnelle*, il faut chercher un autre *criterium* de l'objectivité de nos perceptions; et le seul criterium dont nous puissions user consiste à confronter

la représentation actuelle avec tout l'ensemble de nos perceptions, et surtout avec les plus récentes, pour voir si elle est en rapport avec ces dernières. Par exemple, si j'ai maintenant dans l'esprit l'image de mon appartement à Paris, et trois minutes après l'image du port de Marseille, je n'aurai pas l'illusion que je suis à Marseille. Mais, si j'ai le souvenir que j'ai quitté mon appartement, que j'ai pris le train à la gare de Lyon, que j'ai passé vingt heures en chemin de fer, tout cela rapproché des raisons que j'ai eues de partir, du souvenir de la résolution prise, etc., je croirai sans hésiter que la représentation que j'ai actuellement du port de Marseille est une vraie perception, et que je suis effectivement à Marseille. Ainsi, qu'il s'agisse de souvenirs ou de perceptions, c'est bien la liaison des images qui seule nous garantit que nous ne sommes pas dans la fiction ni dans le rêve.

§ 4. Localisation dans le passé. — Une troisième condition est encore nécessaire à remplir pour qu'un souvenir soit aussi complet et aussi parfait que possible : c'est la *localisation dans le passé*. En effet, reconnaître un souvenir c'est simplement le projeter dans le passé d'une manière indéterminée, et sans chercher à lui assigner une date. Si donc nous n'allions pas plus loin que la reconnaissance, l'ordre réel des événements, qui est un ordre successif, nous échapperait. Il faut, par conséquent, pour que nous retrouvions dans notre mémoire l'expression de la réalité et de la vie, que nous puissions localiser nos souvenirs dans le passé en les y plaçant chacun à leur rang.

On distingue deux formes de la localisation, l'une immédiate, l'autre médiate.

La première consiste dans le sentiment plus ou moins exact que l'on a du temps écoulé depuis un événement donné. Par exemple, quand on est dans un salon, on sait que le moment de se retirer est venu, sans avoir besoin pour cela de regarder à sa montre ou à la pendule. Ce genre de localisation se fait par une révision rapide de la série totale des états de conscience par lesquels on a passé depuis celui à partir duquel on mesure le temps écoulé. L'appréciation obtenue par ce moyen est approximative et incertaine, parce que, nécessairement, bon nombre des termes de la série ne nous reviennent plus en mémoire. Du reste, si un oubli partiel du passé est inévitable, il est aussi très nécessaire, car nous serions fort gênés si, pour remonter au souvenir d'un événement donné, nous étions obligés de passer à nouveau par toute la série des états

de conscience qui nous séparent de celui-là. Ainsi, pour pouvoir localiser dans le passé, et même pour pouvoir se souvenir, il faut pouvoir oublier. L'oubli abrège les distances à la fois dans le temps et dans l'espace, et à ce titre il est nécessaire pour l'exercice de la mémoire.

Quant à la localisation médiate, elle se fait autrement. Il y a dans la vie publique d'une nation, et dans la vie privée de chaque individu, un certain nombre d'événements importants qui portent avec eux le souvenir de leur date. On sait en quelle année a eu lieu la dernière Exposition, en quelle année on s'est marié, etc. Si l'on peut rattacher l'événement qu'il s'agit de localiser à quelqu'un de ces événements dont la date est connue, la localisation des premiers dans le passé est faite par là même. Si ce rattachement ne peut avoir lieu, nous sommes réduits à ignorer la date de l'événement considéré.

65. Spécialisation et qualités diverses de la mémoire. — La mémoire étant en fait, sinon purement organique, du moins très étroitement dépendante de l'organisme, varie beaucoup d'homme à homme, et surtout elle est susceptible de se diversifier beaucoup en raison de la différence des aptitudes organiques que nous apportons en naissant. Aussi peut-on dire avec M. Ribot qu'il y a, non pas *la mémoire,* mais *des mémoires.* De ce point de vue il y a une première division à établir entre les hommes, fondée sur ce que les uns ont plutôt la mémoire des choses abstraites et des idées, et les autres celles des choses concrètes et des images sensibles. Mais la diversité des aptitudes va plus loin encore ; car la mémoire des idées abstraites n'est pas la même chez le mathématicien, chez le philosophe, chez le naturaliste ; et la mémoire sensible peut porter principalement sur les couleurs, ou sur les sons, ou sur les qualités tactiles, etc. C'est ce qui fait que certains hommes naissent avec des aptitudes particulières pour la peinture, d'autres pour la musique ou pour la poésie. La spécialisation peut même aller plus loin encore. Par exemple, parmi ceux qui possèdent à un haut degré la mémoire visuelle, il en est qui perçoivent surtout les formes des objets, d'autres les couleurs. Les premiers sont aptes à faire des dessinateurs, les autres sont plutôt des coloristes.

Les conditions que doit remplir la mémoire pour être bonne sont d'être *facile, tenace* et *prompte.* La facilité se rapporte à l'acquisition des souvenirs, la ténacité à la conservation des souvenirs,

et la promptitude à leur rappel. Ces trois qualités sont rarement réunies. Les mémoires faciles sont rarement tenaces. Celui qui a appris sans effort court grand risque d'oublier. Celui, au contraire, qui a réfléchi en apprenant est à peu près sûr de pouvoir se souvenir plus tard, parce qu'il reconstituera avec la réflexion les idées qu'une fois déjà la réflexion a coordonnées dans son esprit.

CHAPITRE IV

L'ASSOCIATION DES IDÉES

66. La suggestion des idées comme fait d'expérience. — Nous avons considéré dans le chapitre précédent les idées et les faits de conscience en général en tant que reproductions d'impressions passées. Ce point de vue est celui de la théorie de la mémoire. Nous devons maintenant considérer les idées en elles-mêmes, en tant que faits actuels, et sans égard à leur origine première, afin d'en étudier les groupements, et de rechercher comment elles agissent les unes sur les autres, soit pour s'évoquer, soit pour se modifier par leurs actions réciproques. La théorie dans laquelle nous entrons ainsi est la théorie de l'*Association des idées*.

L'expérience montre que constamment les idées s'évoquent les unes les autres dans notre conscience. Si j'ai en ce moment dans l'esprit l'idée de Cicéron, cette idée éveillera peut-être en moi celle de Démosthène, qui à son tour éveillera l'idée des îles de l'Archipel : de là je passerai à la question d'Orient, à la guerre de Crimée, etc., etc. On sait quel chemin peut faire ainsi l'esprit quand il s'abandonne aux caprices de sa fantaisie.

Du reste, ce ne sont pas seulement des idées que les idées suggèrent, ce sont encore des faits psychologiques de tout ordre, sentiments, émotions, désirs. Tous les faits psychologiques tendent à se lier entre eux et à s'appeler les uns les autres : par exemple, une image évoquera un sentiment, qui lui-même donnera lieu à un désir, et ainsi de suite. On voit que le mot *association des idées* ne doit pas se prendre dans un sens trop étroit, puisqu'il désigne un caractère commun à tous les faits de conscience sans exception.

Ce que nous avons à faire pour étudier la suggestion des idées,

c'est d'abord d'en rechercher les conditions expérimentales. Dans la nature, en effet, un phénomène ne se produit jamais sans être accompagné, ou sans avoir été précédé par un autre phénomène qui est son antécédent nécessaire et constant, et auquel, par conséquent, il est lié par une *loi*. Lorsque l'on connaît l'antécédent nécessaire et constant d'un phénomène, on n'a pas pour cela de ce phénomène une explication suffisante : on n'en a même pas d'explication du tout, à proprement parler, car il reste toujours à demander *pourquoi* l'antécédent A est partout et toujours suivi du conséquent B. Néanmoins on a réalisé un progrès, puisque à défaut des causes intelligibles, qui sont aussi sans doute les causes véritables, on connaît les conditions empiriques desquelles dépend l'apparition du phénomène considéré ; et ce progrès même est si réel que bien souvent les sciences de la nature s'y arrêtent. C'est donc par la détermination des lois empiriques de la suggestion que nous devons commencer. Nous aurons à voir ensuite s'il est possible de remonter jusqu'aux causes véritables et véritablement explicatives.

67. Loi de contiguïté. — La première loi de la suggestion des idées, ou plutôt des faits de conscience en général, c'est qu'un fait de conscience tend à en rappeler un autre lorsque ce dernier s'est produit autrefois dans l'esprit simultanément avec lui ou immédiatement après. Par exemple, les premiers mots d'un vers connu appellent la fin du vers, et le premier vers du morceau appelle successivement tous les suivants : l'image d'un monument que j'ai vu ne va pas dans ma pensée sans l'image du monument voisin que j'ai perçu en même temps. C'est là ce que l'on appelle la *loi de contiguïté*. La contiguïté peut donc donner lieu à l'évocation des idées les unes par les autres. Toutefois une confusion ici est à craindre. La contiguïté qui produit la suggestion des idées c'est la contiguïté de ces idées *dans la conscience*, et non pas, comme on se l'imagine quelquefois, la contiguïté de leurs objets dans le temps ou dans l'espace. La contiguïté des objets dans le temps ou dans l'espace ne signifie rien par elle-même : elle n'a d'intérêt au point de vue de la suggestion qu'en ce qu'elle peut donner lieu à la contiguïté des idées dans la conscience.

Une autre remarque importante à faire, c'est qu'il n'est pas vrai que *nous associions nos idées*, comme on l'entend dire si souvent. Nos idées s'associent d'elles-mêmes. Le lien qu'elles contractent n'est pas la conséquence d'un effort fait par nous, mais simplement

le résultat de leur présence simultanée ou successive dans notre conscience. Sans doute, ainsi qu'on l'a vu dans la théorie de la mémoire, nous pouvons faciliter le rappel de nos idées les unes par les autres, c'est-à-dire rendre leur connexion plus étroite par l'attention que nous dirigeons sur elles, et par la répétition des impressions qui les produisent en nous; mais le fait même de leur connexion échappe aux prises de notre volonté.

L'étude expérimentale de la suggestion par contiguïté donne lieu encore aux deux observations suivantes.

1° Lorsqu'une idée en évoque une autre, elle en évoque en même temps, ou du moins elle tend à en évoquer tous les concomitants, images connexes, sentiments, émotions, etc. Par exemple, si l'on prononce devant moi le nom d'un homme que je connais, l'image de ses traits me reviendra à l'esprit, et en même temps l'image des lieux où je l'ai vu; puis je me rappellerai les paroles que je l'ai entendu prononcer, les sentiments d'estime ou d'aversion qu'il m'a inspirés; en un mot, c'est toute la série des états psychologiques par lesquels j'ai passé autrefois à l'occasion de cet homme qui tend à se reproduire en moi dès que je pense à lui. Nos états de conscience passés, lorsqu'ils ont à renaître, tendent donc à renaître tout entiers, et non pas seulement en partie.

2° Lorsque deux idées ont fait partie d'un même état de conscience, l'une quelconque des deux idées peut évoquer l'autre. Si elles ont été données en succession immédiate, la première peut évoquer la seconde, mais la seconde n'évoquera pas la première. Par exemple, on récite bien une pièce de vers en gardant l'ordre naturel des mots, mais on ne la réciterait pas à rebours de cet ordre : l'association joue dans un sens, et ne joue pas dans l'autre.

Quant à la cause de la suggestion par contiguïté, nous la connaissons déjà, et même nous avons eu occasion, dans la théorie de la mémoire, d'en expliquer le mode d'action : c'est l'habitude. Nous pouvons donc nous dispenser d'insister maintenant sur ce sujet. Contentons-nous de rappeler très brièvement les principes de l'explication dont il s'agit. Deux idées qui se sont trouvées dans la conscience simultanément ou en succession immédiate tendent à s'évoquer l'une l'autre, parce qu'en vertu de la loi d'habitude nous tendons toujours à refaire ce que nous avons fait, et comme nous l'avons fait. Nous avons pensé une fois deux choses simultanément ou successivement; c'en est assez pour que nous ayons une tendance à les repenser encore de la même manière. Ces deux idées forment comme un couple qui tend toujours à se reformer : que

l'une d'elles réapparaisse à la conscience, l'autre pourra réapparaître à sa suite. Nous disons *pourra réapparaître,* et non pas *réapparaîtra,* parce que chaque idée étant associée à une multitude d'autres, et ces dernières ne pouvant toutes réapparaître à la fois, il y aura nécessairement un grand nombre d'entre elles sur lesquelles la puissance évocatrice de l'idée primitive demeurera sans effet.

Il s'est cependant élevé des objections contre cette explication de l'association par contiguïté. M. Franck a fait observer que l'habitude ne crée rien, qu'elle est même incapable de rien ébaucher, qu'elle peut seulement fortifier ce qui existe ; que, par conséquent, elle rend compte peut-être de la force de l'association dans certains cas, mais non pas de l'association elle-même. Que deux idées se trouvent associées, et que par là elles tendent à s'évoquer l'une l'autre, on comprendra, dit le même auteur, que cette tendance doive croître, comme toutes les forces de la nature organique, par le fait même de l'exercice répété qui lui a été donné ; mais, si l'habitude a pu augmenter cette tendance, elle n'a pu lui donner naissance.

A cela nous répondrons qu'à la vérité l'habitude ne crée rien, mais qu'il ne s'agit pas ici de créer quelque chose. L'association n'est pas engendrée par l'habitude comme un fait est engendré par un fait différent ; *elle est l'habitude même.* Par cela seul que deux choses ont été pensées une fois simultanément, l'esprit tend à les repenser ensemble. Cette tendance c'est à la fois l'habitude et l'association, qui, par suite, ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même chose. Ceci suppose à la vérité que l'habitude a pour condition le simple fait d'agir, non le fait de répéter l'action, et que, par conséquent, elle commence dès le premier acte, et même dès le commencement du premier acte. Mais c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre en effet. Nous en donnerons les raisons en traitant de l'habitude.

68. Loi de similarité. — La suggestion des idées est un fait facile à expliquer si c'est toujours en vertu de la loi de contiguïté qu'elle se produit ; mais il n'en est pas ainsi. Deux idées qui n'ont pas fait antérieurement partie d'une même conscience peuvent s'évoquer l'une l'autre pourvu seulement que leurs objets soient semblables : c'est ce qu'on appelle la *loi de similarité.* Par exemple, un inconnu que je rencontre dans la rue me fera peut-être penser à un de mes amis mort depuis dix ans, et cela parce qu'il lui ressemble. Il est donc certain qu'il y a une autre loi de suggestion des idées que la loi de contiguïté.

Cette autre loi semble de nature à nous créer quelque embarras. En effet, la loi de contiguïté s'expliquait bien par l'habitude; mais la loi de similarité comment s'expliquera-t-elle ? L'habitude ne paraît pas pouvoir en rendre compte. Nous allons donc nous trouver en présence d'un seul et même fait, celui de la suggestion, paraissant suivre deux lois différentes, et procéder de deux causes. Cela est difficilement admissible. Nous devons donc nous efforcer de réduire l'une à l'autre les deux lois, ou du moins de les rattacher ensemble à un commun principe, qui sera nécessairement l'habitude, puisque c'est un point acquis désormais pour nous que l'habitude est la cause effective de la suggestion par contiguïté.

Un grand nombre de psychologues ont cru pouvoir faire rentrer la loi de similarité dans la loi de contiguïté. Voici le raisonnement sur lequel ils ont fondé cette opinion.

Soit un objet A qui m'est connu, mais que je ne perçois pas actuellement, et un autre objet B, que je perçois en ce moment pour la première fois. Ces deux objets sont supposés se ressembler; c'est donc qu'ils ont en commun un certain caractère *m*. Ce caractère *m* est lié dans ma pensée avec tout l'ensemble des caractères qui constituent A, et cela en vertu de la loi de contiguïté, puisqu'il a été perçu dans A en même temps que tous ces caractères. Donc toutes les fois que *m* se représentera à mon esprit il tendra en vertu de la loi de contiguïté, à évoquer l'idée complexe A. Or dans B *m* se trouve par hypothèse. Il suffira, par conséquent, pour que la perception de B éveille en moi l'idée A, que j'en détache mentalement le caractère *m* qui s'y trouve compris, — ce qui se fera de soi-même, attendu que dans tout l'ensemble des caractères de B c'est *m* seul qui m'intéresse et qui attire mon attention, — et il est manifeste que c'est suivant la loi de contiguïté qu'aura lieu cette évocation.

Cette théorie contient un fond de vérité, mais elle a besoin de certaines rectifications et de certains compléments. On y suppose, en effet, que le même élément *m* est commun à A et à B; or cela n'est pas exact, puisqu'il n'y a pas dans la nature deux choses identiques l'une à l'autre, ainsi que nous le montrerons plus tard. La vérité est que l'objet A contient l'élément m', et l'objet B l'élément m'', lesquels sont *semblables* entre eux. Pour rendre vraiment compte de la suggestion de A par B, il faut donc commencer par rendre compte de la suggestion de m' par m'', *en vertu de la similitude*. Mais cette question est précisément la même que l'on s'était proposée déjà à propos de A et de B, puisque, dans les deux cas, il

s'agit toujours de la suggestion par similitude. Il semble donc que, par l'explication que nous avons rapportée, on n'ait pas fait un pas vers la solution du problème. Ce serait pourtant une erreur de le croire. En effet A et B sont, par exemple, deux hommes ayant même coupe de physionomie, mais différents par la taille, par la démarche, par le costume, etc. On peut donc dire que A se décompose en a, b, c, d,..... m', et B en p, q, r, s,..... m''; de sorte que la similitude de A et de B n'est qu'une similitude *partielle;* mais celle de m' et de m'' est une similitude *totale*. Les deux cas ne sont donc pas de tout point assimilables l'un à l'autre. Ce qui est certain c'est qu'une fois suggéré par m'', m' suggère à son tour *a*, *b*, *c*, *d*,... c'est-à-dire tout l'ensemble des caractères de A, et cela par contiguïté. Il était donc utile de faire la part de la loi de contiguïté dans le phénomène d'évocation de A par B. La théorie précédente garde par conséquent sa raison d'être; mais, l'explication qu'elle fournit une fois admise, il reste toujours à se demander comment la perception de m'' évoque dans l'esprit le souvenir de m'.

La cause de cette évocation doit être cherchée dans l'habitude, d'après ce qui a été dit plus haut, et c'est effectivement dans l'habitude qu'elle se trouve. L'habitude, nous l'avons montré, est certainement le principe des connexions résultant de la contiguïté, mais elle l'est aussi de la répétition du semblable dans le semblable. Ce que l'habitude produit ce sont toujours, en effet, des actions *semblables*, jamais des actions *identiques*. Le geste qu'on répète fréquemment par habitude, on ne le fait pas deux fois dans sa vie exactement de la même manière : ce geste ne peut jamais être que semblable à lui-même. L'habitude est donc précisément une tendance à passer du semblable au semblable. C'est qu'à vrai dire l'habitude est une loi en quelque sorte à deux faces. C'est par un effet de l'habitude que les parties d'un tout complexe demeurent unies entre elles et tendent à se reproduire ensemble : de là la loi de contiguïté. C'est encore par un effet de l'habitude que le tout formé par ces parties tend à se reproduire semblable à lui-même : de là la loi de similarité. La contiguïté et la similarité ne sont donc que deux aspects différents de la loi d'habitude en tant qu'elle s'applique aux faits de conscience.

S'il en est ainsi, on doit pouvoir s'attendre, contrairement à l'opinion commune, à ce que tout fait de suggestion d'idées soit à la fois un phénomène de contiguïté et un phénomène de similarité. C'est effectivement ce qui arrive. Tout fait de conscience est com-

plexe, c'est-à-dire composé d'éléments divers entre lesquels une certaine cohésion doit être maintenue. Ainsi, dans le groupe *abc* l'élément *a* a une connexion naturelle avec les éléments *b* et *c*, en vertu de la loi d'habitude : voilà la contiguïté. De plus le groupe *abc* tend à se reproduire semblable à lui-même sous la forme *a'b'c'*, et cela également en vertu de la loi d'habitude : voilà la similarité. Donc on ne trouverait pas un phénomène de suggestion dans lequel la contiguïté et la similarité n'interviennent ensemble; et si certaines suggestions sont considérées comme relevant exclusivement de la loi de contiguïté ou de la loi de similarité, c'est que l'attention se porte de préférence soit sur la cohésion des éléments d'un fait de conscience complexe, soit sur la similitude de ce fait et du fait qu'il évoque. Du reste, on voit aisément que, abstraction faite de la connexion qu'établit entre elles leur communauté d'origine, les deux lois d'association doivent être considérées comme totalement irréductibles l'une à l'autre; ce qui donne raison aux psychologues de l'école associationniste anglaise, lesquels sont partisans de cette irréductibilité, contre ceux qui prétendent faire rentrer purement et simplement la loi de similarité dans la loi de contiguïté.

Mais, dira-t-on, ce n'est peut-être pas expliquer suffisamment la suggestion par similarité que de l'attribuer à l'habitude; car, si l'habitude est une disposition à refaire sous une forme *semblable* une chose que l'on a faite déjà, il y a lieu de se demander pourquoi la vue d'un portrait, par exemple, me fait penser à l'original, au lieu d'éveiller en moi une image quelconque qui serait semblable à ce portrait sans être pourtant celle de l'original lui-même. — C'est qu'à vrai dire ce serait définir l'habitude d'une manière fort incomplète que de la définir par la simple tendance à passer de l'action semblable à l'action semblable. L'habitude comporte bien autre chose. Elle comporte une sorte de cohésion de l'être vivant, en vertu de laquelle cet être tend à reproduire, non pas seulement une action semblable, mais l'action *la plus semblable possible* à celle qu'il a déjà faite. C'est pourquoi, parmi la multitude infinie des images semblables que peut évoquer en moi la vue d'un portrait, c'est l'image de l'original qui seule est évoquée, parce que c'est celle qui me laisse le plus semblable à moi-même, et qui est le plus conforme à ce besoin d'unité et d'identité qui est le fond dernier de ma nature, et dont la loi d'habitude elle-même n'est peut-être qu'une expression et un dérivé. Au reste, il est certain que l'habitude est en soi un grand mystère, et, par conséquent, il n'y a pas

lieu de s'étonner si quelque chose d'obscur subsiste dans un phénomène dont l'habitude est le principe.

69. Loi des contrastes. — L'observation des faits conduit à reconnaître une troisième loi de suggestion : c'est la loi des *contrastes*. Elle consiste en ceci qu'un contraire éveille dans l'esprit l'idée de son contraire : par exemple, un nain fait penser à un géant, la lenteur de la tortue fait penser à la vitesse du lièvre, etc. La suggestion par contraste a son principe dans la nature même de nos conceptions. En effet, les qualités ou propriétés des objets ne peuvent nous être connues que par opposition à quelque chose de différent, et surtout à quelque chose de contraire, c'est-à-dire à quelque chose qui est précisément la négation de la qualité ou de la propriété considérée : ainsi la justice ne se conçoit bien que par son opposition avec l'injustice ; le courage, par son opposition avec la lâcheté, etc. « Montrez à un enfant une baguette, dit M. Bain, et dites-lui qu'elle est droite, vous n'offrirez probablement aucune notion à son esprit; mais présentez-lui en même temps une baguette courbée, et dites-lui qu'elle *n'est pas* droite, mais courbée, et vous lui donnez une connaissance véritable[1]. » C'est donc la structure même de notre esprit et de nos idées qui donne lieu au mouvement par lequel nous passons de l'idée d'une chose à l'idée de son contraire.

L'habitude ici n'a pas l'air d'intervenir, et pourtant elle intervient encore. Si, en effet, les idées contraires s'éclairent et se soutiennent mutuellement, il est naturel qu'elles forment dans notre esprit des groupes presque indissolubles, de sorte qu'une partie du groupe venant à réapparaître à la conscience, l'autre partie la suit nécessairement. La loi de contiguïté a donc une part certaine dans la suggestion par contraste. Il en est de même pour la loi de similarité. La raison en est que deux contraires ont toujours un fond commun : par exemple, on n'oppose pas la lenteur à la beauté, mais à la vitesse, ni la clarté au silence, mais à l'obscurité. Or la considération de ce fond commun peut donner lieu au passage d'une idée à l'autre. Ainsi, « quand nous rencontrons une personne de pauvre condition, dit encore M. Bain, le sujet des conditions humaines se présente à l'esprit, et, par l'effet de la similarité, d'autres cas peuvent apparaître. » La suggestion par contraste est donc, comme les précédentes, facile à expliquer par des principes connus.

1. *Les Sens et l'Intelligence*, p. 523.

70. Suggestion passive et suggestion active. — L'évocation de nos idées peut se produire de deux manières différentes : tantôt elle se fait d'elle-même, tantôt elle est provoquée par la volonté. Nous savons par expérience que souvent les idées et les sentiments naissent en nous sans que nous les ayons cherchés ni voulus, qu'ils naissent même contre notre gré. Nous savons aussi qu'il nous arrive souvent de chercher dans notre mémoire des idées ou des mots dont nous avons besoin. C'est cette distinction entre les deux formes de la suggestion qu'Aristote reconnaissait déjà lorsqu'il opposait à la μνήμη ou mémoire passive, l'ἀνάμνησις ou mémoire active.

Au sujet de la suggestion passive, il n'y a rien à ajouter à ce qui a été dit plus haut : elle est un résultat spontané des lois qui président à l'apparition de nos idées. Mais la suggestion active demande à être expliquée plus particulièrement.

De quelle nature est l'action que nous exerçons sur les idées suggestives pour obtenir les idées suggérées ? L'école écossaise donnait pour objet à cette action de l'esprit la considération des rapports intelligibles qui peuvent exister entre nos idées. Par exemple, nous passerions de l'idée d'un phénomène à celle de sa cause (pourvu, bien entendu, que cette cause nous fût déjà connue), par la considération du rapport de causalité qui les unit.

Mais M. Brochard, M. Rabier et bien d'autres ont fait observer avec raison que le rapport existant entre deux idées ne peut être pensé qu'à la condition que les deux idées soient données d'avance à l'esprit ; que, par exemple, on ne peut penser au rapport de cause à effet qui existe entre Scipion et la prise de Carthage si l'on ne pense pas simultanément à Scipion et à la prise de Carthage ; et que, par conséquent, c'est une erreur de croire que la considération abstraite de la causalité puisse conduire à l'une de ces idées en partant de l'autre.

Pourtant, est-ce à dire qu'*aucun rapport ne soit en aucun sens cause d'aucune suggestion,* comme le prétend M. Rabier[1] ? Il y a là, ce semble, une exagération. M. Rabier distingue les rapports *objectifs,* existant entre les choses mêmes, comme est le rapport de cause à effet qui existe entre Scipion et la prise de Carthage, et les rapports *pensés* par nous d'une manière expresse, comme lorsque nous disons, par exemple, qu'Octave s'est joué de la faiblesse de Cicéron ; et il soutient que ni les rapports objectifs ni les rap-

1. *Psychologie,* p. 188.

ports pensés ne peuvent donner lieu à la suggestion de l'une des idées quand l'autre est déjà présente, attendu que ni les uns ni les autres de ces rapports ne peuvent subsister appuyés en quelque sorte sur un seul des deux termes, mais qu'ils les présupposent tous les deux. Le savant auteur a raison là-dessus, sans contredit. Qu'il soit donc entendu que les rapports ne peuvent êtres *pensés* qu'après que les idées qu'ils unissent sont données dans la conscience, et que, par conséquent, ce n'est pas en tant qu'ils sont pensés que les rapports interviennent dans la suggestion des idées. Mais suit-il de là qu'ils ne puissent pas intervenir d'une autre manière? Niera-t-on que les rapports de contiguïté, de similarité, de contraste, existent dans nos esprits avant d'être pensés par nous, et même qu'ils agissent d'une manière très efficace, en donnant lieu à de perpétuelles évocations d'idées? Ce serait dire que la contiguïté dans l'esprit, la similarité et le contraste *ne sont pour rien* dans la suggestion de nos idées les unes par les autres, et que, par conséquent, ce ne sont pas des lois suivant lesquelles nos idées s'associent. Voilà donc trois rapports qui interviennent dans la suggestion des idées à titre de phénomènes mentaux, quoiqu'ils n'y interviennent point à titre d'idées distinctes et réfléchies. On peut dire même qu'ils y interviennent encore à titre de phénomènes extérieurs et objectifs; car, s'il n'y avait ni contiguïté, ni similarité, ni contraste dans la nature, les idées ne s'associeraient pas dans nos esprits suivant les lois de la contiguïté, de la similarité et du contraste.

Quoi qu'il en soit, il demeure acquis que la suggestion des idées n'est pas une opération rationnelle, du moins si l'on entend par ce mot un acte de la pensée réfléchie et distinctement consciente d'elle-même ; car au-dessous de la réflexion il pourrait y avoir, et nous verrons plus loin qu'il y a en effet, une raison spontanée plus profonde et plus intime, de laquelle la suggestion des idées dépend. Les idées une foi données, la réflexion s'en empare pour dégager leurs rapports, les lier, les opposer entre elles. Ce sont des matériaux dont l'intelligence use, mais qu'elle ne crée pas. L'origine en est dans la spontanéité de la nature. Du reste nous ne manquons pas de moyens pour provoquer cette spontanéité à s'exercer, et c'est pour cela qu'il y a une suggestion active.

De tous ces moyens, celui qui s'emploie le plus fréquemment, et auquel semblent se ramener tous les autres, est celui qui consiste à fixer l'attention sur quelque partie de l'idée qu'il s'agit de faire surgir, et de provoquer par là l'apparition de l'idée entière. Par

exemple, on cherche le nom d'une personne dont on se représente actuellement le visage. Il faut bien qu'on ait sur ce nom quelque donnée présente à l'esprit, autrement il n'y aurait rien à faire. Supposons que ce qu'on se rappelle ce soit la première lettre de ce nom : on partira de là pour tâcher de retrouver le reste. Lewes raconte que, désirant nommer son ami le docteur Bastian, il dit d'abord le docteur Brinton, puis le docteur Bridges, puis enfin le docteur Bastian : la lettre B avait servi à rappeler les trois noms. D'autres fois ce qu'on se rappellera ce sera l'assonance finale, et alors la même opération que précédemment se reproduira, mais d'une manière un peu différente. Tous les autres cas de suggestion volontaire sont plus ou moins analogues à ceux-là.

Ajoutons que la spontanéité organique et la volonté s'exerçant sous forme d'attention ne sont pas les seules causes qui donnent lieu à la suggestion de nos idées : il faut tenir compte aussi de l'influence du sentiment. En général, quand nous sommes en proie à une émotion ou à un sentiment vifs, les seules idées qui puissent avoir accès dans notre conscience sont celles qui ont un rapport assez direct avec cette émotion ou avec ce sentiment. Par exemple, un homme qui a été froissé ne peut penser pendant quelque temps qu'à l'objet qui cause son irritation. Il se représente constamment la scène à laquelle il a assisté, il se répète à lui-même involontairement les paroles qu'il a prononcées ou qu'on lui a dites, etc.

71. Importance particulière de la suggestion par ressemblance et par contraste. — Les trois lois de suggestion que nous venons de passer en revue n'ont pas, quant à la pratique, une importance égale. Le propre de la loi de contiguïté c'est de nous faire repasser par les mêmes séries d'impressions et de pensées par où nous sommes passés autrefois. Chez un être dont les idées ne se suggéreraient que de cette manière, l'ordre des images ne ferait donc que reproduire l'ordre des perceptions effectives : c'est-à-dire que la pensée tournerait, sans pouvoir en sortir, dans le cadre nécessairement très étroit de l'expérience acquise. Un tel être ne pourrait se représenter que ce qu'il aurait perçu, et dans l'ordre même où il l'aurait perçu : en lui la vie mentale ne serait que la répétition de la vie réelle. Tel est sans doute, à peu de chose près, le cas des animaux, même des plus élevés dans l'échelle des êtres. Mais l'homme n'en est pas là. Chez lui les ressemblances et les contrastes objectifs existant entre les idées donnent lieu à la

suggestion des idées les unes par les autres. Or il n'y a pas dans l'esprit deux idées entre lesquelles la similarité ou le contraste n'établissent quelque passage. Tout ressemble à tout, ne fût-ce que par des rapports très généraux, comme être corporel, avoir une quantité, une qualité, et enfin pouvoir être pensé par une intelligence, ce qui établit une similitude entre tous les objets de nos pensées sans exception. Chaque pensée est donc une sorte de carrefour auquel aboutissent, comme autant d'avenues, toutes nos autres pensées; ce qui ouvre à l'esprit humain une carrière tout à fait illimitée dans le domaine des idées.

On dira peut-être qu'il n'y a aucune raison pour que les animaux soient moins bien partagés que l'homme sous ce rapport, puisque la suggestion par ressemblance et par contraste est, comme la suggestion par contiguïté, et de notre aveu même, une opération qui s'accomplit spontanément et sans l'intervention des facultés supérieures de l'esprit. Et pourtant nous maintenons que, même au point de vue de la simple suggestion des idées, l'homme possède une immense supériorité sur l'animal, et que, de plus, entre un homme et un autre homme la différence à cet égard peut être énorme. On ne veut jamais voir la raison que dans l'opération par laquelle l'esprit, en possession de ses idées, les assemble, les compare et juge de leurs rapports. Mais, si la raison n'était que cela, tous les hommes se vaudraient, ou peut s'en faut, quant à l'intelligence. Tout au plus pourrait-on dire que quelques-uns ont le jugement plus droit et plus sûr que d'autres, ce qui tiendrait uniquement à ce que les premiers seraient capables d'une attention plus soutenue, auraient moins de passions et de préjugés que les seconds. L'homme de génie alors serait par excellence ce que l'on appelle communément un *bon esprit*. Là n'est pas la vérité. La vérité est, au contraire, qu'avant l'intelligence réfléchie, qui opère sur les idées déjà présentes, est l'intelligence spontanée, qui invente et découvre les idées elles-mêmes. De toutes nos opérations mentales la meilleure partie s'accomplit en nous sans nous, c'est-à-dire sans intervention de la réflexion et de la volonté. Donc, sans revenir le moins du monde sur ce que nous avons dit, que les rapports de similitude donnent lieu à des suggestions d'idées *sans que ces rapports soient perçus,* nous pouvons dire que les similitudes les plus délicates et les plus fines, tout en étant les plus importantes, sont celles qui provoquent des suggestions d'idées chez les hommes les plus intelligents, sans en provoquer chez les autres. Tous les esprits sont loin d'être, sous ce rapport, du même degré

et du même calibre. C'est pourquoi la suggestion des idées par similarité et par contraste est à son minimum chez les animaux, et à son maximum, au contraire, chez les représentants les plus achevés des races les mieux douées de l'espèce humaine.

72. L'association inséparable. — L'association que deux idées peuvent contracter ensemble en vertu de la loi de contiguïté devient si étroite quelquefois que les deux idées cessent d'être pour nous séparables; c'est-à-dire que nous devenons incapables de penser l'une sans l'autre. La conséquence naturelle de cette connexion absolue entre nos idées, c'est de nous porter invinciblement à croire qu'il y a entre les choses qui leur correspondent une connexion semblable. Les philosophes empiriques ont tiré un grand parti de ce fait de l'association inséparable pour expliquer les diverses nécessités de penser que tout le monde est bien obligé de reconnaître dans l'esprit. Par exemple, Hume a cherché à rendre compte par là de cette grande loi de l'intelligence qu'on appelle la loi de causalité, et l'explication qu'il en donne c'est que, lorsque deux faits A et B se sont suivis un grand nombre de fois dans notre expérience, leurs idées s'associent en nous si étroitement que, A venant à nous apparaître, nous attendons nécessairement B; et nous exprimons, suivant Hume, la nécessité de cette attente en disant que *A est la cause de B,* quoique les deux phénomènes ne soient effectivement liés l'un à l'autre qu'en apparence, et seulement au regard de notre conscience.

Cette doctrine est excessive. Nous ne pouvons pas la discuter ici, d'autant plus que nous aurons d'autres occasions de la retrouver. Ce qui est sûr au moins, c'est que l'association inséparable est la cause en nous d'une multitude de jugements et de préjugés contre lesquels nous sommes d'autant plus incapables de nous défendre qu'ils nous paraissent avoir pour eux l'autorité de l'évidence, alors qu'ils n'ont en réalité que l'autorité de l'habitude.

CHAPITRE V

L'IMAGINATION

73. Définition de l'imagination. — Reid définissait l'imagination : « Une vive reproduction des perceptions de la vue. » Dugald Stewart contesta cette définition, disant que ce ne sont pas seulement les perceptions de la vue qui se reproduisent, mais celles de tous les sens. Dugald Stewart avait raison en cela contre son maître. Il est certain que toutes nos sensations, à quelque sens qu'elles appartiennent, peuvent réapparaître dans notre conscience en l'absence de leurs objets; et alors pourquoi réserver le nom d'imagination à la reproduction des images visuelles, à l'exclusion de toutes les autres? De plus, si l'imagination était toute dans les images visuelles, il faudrait la refuser aux aveugles-nés, ce qui est contraire aux faits.

Mais, si Dugald Stewart a raison contre Reid, tous deux ont tort de faire de l'imagination une faculté reproductrice des images. Sans doute la faculté reproductrice des images existe bien en nous, mais elle a un nom connu : elle s'appelle la *mémoire*. Il est donc inutile de lui donner un nom nouveau. Si l'imagination n'était que ce que l'on nous dit, elle ne serait rien, et ce ne serait pas la peine d'en parler.

Qu'est-ce donc que l'imagination? Si nous interrogeons le sens commun et l'usage de la langue, nous reconnaîtrons que ce que l'on désigne par le mot *imagination* c'est la faculté de créer et d'inventer, et non celle de se représenter ce qui a été perçu. Par exemple, si quelqu'un pouvait dessiner sans la voir la cathédrale de Paris, on dirait que cette personne a une grande mémoire, mais non pas qu'elle a une grande imagination. Au contraire, on dit que tel artiste a l'imagination puissante, inventive, voulant faire entendre par là qu'il est capable de créations originales. L'imagination est

donc pour le sens commun, et elle sera également pour nous, le pouvoir créateur de l'esprit. Nous ne pouvons reconnaître, par conséquent, que ce que l'on nomme l'*imagination créatrice*. Quant à ce que certains auteurs appellent *mémoire imaginative,* ou *imagination reproductrice,* c'est, encore une fois, la mémoire et non pas l'imagination.

Cependant, pour nous conformer à une vieille tradition philosophique, et aussi pour la commodité du discours, il nous arrivera quelquefois de désigner par le mot *imagination* la faculté de la représentation des images, d'une manière générale, abstraction faite de la question de savoir si l'image représentée est une création de l'esprit ou un souvenir. Il n'y a pas là un manquement au principe que nous venons de poser; car user d'un mot ou d'un autre c'est affaire de vocabulaire, non de psychologie; et la confusion n'est pas à craindre du moment qu'on est prévenu. A l'égard de la théorie psychologique, ce que nous avons dit subsiste entièrement : c'est-à-dire que, si la faculté de représentation des images, quel que soit son nom, crée, nous la rattacherons à l'imagination; si elle ne crée rien, et ne fait que reproduire des souvenirs, nous la rattacherons à la mémoire.

74. Comment l'imagination crée. — Mais, si l'imagination crée, elle ne crée point de toutes pièces. Comme l'artisan, qui avec du bois fait une table ou une porte, elle a besoin d'une matière qu'elle puisse mettre en œuvre. Pas plus dans l'ordre de la pensée que dans l'ordre des choses corporelles, l'homme n'est capable de créer *ex nihilo*. Cette matière, ce ne peuvent être évidemment que les souvenirs dont l'esprit est déjà pourvu. Ainsi l'imagination est à cet égard sous la dépendance de la mémoire. Celui qui ne sait rien n'inventera jamais rien. Mais on aurait tort de croire que plus une personne a de souvenirs, plus elle doit avoir d'aptitude à en former des idées nouvelles. On peut avoir beaucoup de mémoire et manquer totalement d'imagination. L'imagination est un pouvoir spécial et *sui generis* de l'esprit, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs une faculté irréductible et fondamentale.

Mais quels sont les souvenirs que l'imagination peut mettre en œuvre? Ce sont :

1° Les souvenirs visuels, qui sont les plus importants de tous chez les clairvoyants, et c'est en quoi Reid avait raison partiellement;

2° Les souvenirs de tous les autres sens;

3° Les souvenirs de nos diverses impressions psychologiques;

4° Les souvenirs des choses abstraites, comme sont les idées scientifiques ou philosophiques.

Ainsi, il n'est point de souvenirs sur lesquels l'imagination ne puisse avoir prise.

Quant à l'action que l'imagination exerce sur les souvenirs, elle est assez diverse. Sans prétendre en passer en revue toutes les formes possibles, on peut dire que l'imagination agit surtout :

1° Par *addition* ou *suppression*. Par exemple, je puis retrancher mentalement d'un jardin ou d'un salon tel objet qui me déplait, et y introduire tel autre objet qui m'agrée.

2° Par *augmentation* ou *diminution* de la réalité. Par exemple, je puis me représenter également bien un homme de dix mètres de haut et un homme de dix centimètres. Toutefois il est certain que l'imagination tend plutôt à accroître les proportions des objets qu'à les amoindrir : elle use plus volontiers de l'hyperbole que de la litote. C'est qu'en général la grandeur des objets est l'un des éléments principaux de l'intérêt qu'ils nous inspirent.

3° Par *combinaison*, c'est-à-dire par une sorte de fusion de deux images, d'où résultera la formation d'une image nouvelle différente des deux premières. Les images de ce genre sont ce que l'on appelle des *fictions*. Une fiction, c'est donc un objet dont les éléments sans doute sont pris dans la nature, mais qui pourtant lui-même est en dehors de la nature, et n'existe que par la fantaisie de l'art qui l'a créé. Tels sont les centaures, les chimères, les sirènes, etc.

4° Par *transposition*, c'est-à-dire en substituant à une idée une idée différente qui tiendra la place de la première dans l'esprit. C'est sous cette dernière forme surtout que l'imagination joue un rôle important dans notre vie intellectuelle. La raison en est qu'il est une multitude d'idées, et précisément les plus importantes de toutes, les idées abstraites, qui ne peuvent guère entrer dans nos intelligences que par l'intermédiaire d'idées concrètes, c'est-à-dire d'images leur servant de symboles ou de substituts. De là l'usage de la métaphore et, en général, de toutes les figures du langage. Ce besoin de symboliser les choses abstraites ou celles de l'ordre moral est surtout remarquable chez les peuples enfants et chez les intelligences primitives. C'est qu'il faut une haute culture d'esprit et une grande habitude du maniement des idées pour pouvoir demeurer dans l'abstrait pur sans s'y perdre, et pour exprimer abstraitement des pensées elles-mêmes abstraites. Quand on n'a pas la force intellectuelle nécessaire pour cela, on tâche d'y suppléer

au moyen d'images et de symboles. Évidemment, le symbole est un secours pour la faiblesse de l'esprit, mais il a l'inconvénient d'ôter à nos pensées leur précision. Que la poésie use de figures et de métaphores, rien de plus légitime, parce qu'elle vise à la couleur plus qu'à la netteté et à la précision des idées; mais la perfection du style philosophique ou scientifique consiste plutôt dans une sorte de nudité absolue, et dans l'emploi exclusif des termes propres.

75. Nature de l'imagination. — Quelle est la nature de l'imagination? Devons-nous en faire une faculté à part et un pouvoir irréductible de l'esprit? Non, attendu que toutes les opérations qu'on met sous son nom s'expliquent fort bien par les lois connues de l'association des idées. De même, par conséquent, qu'ayant expliqué toutes les parties du souvenir par des causes connues, nous avons été dispensés par là de faire de la mémoire elle-même une faculté originale, de même nous devons voir dans l'imagination non pas une faculté, mais un ensemble de faits analogues et groupés sous un même nom. Quant à la cause effective de ces faits, c'est simplement le jeu de l'esprit dans l'association des idées. Pour s'en convaincre il suffira d'analyser rapidement la nature des diverses opérations de l'imagination que nous venons d'énumérer.

La première (addition ou suppression) consiste dans une simple dissociation des éléments d'un tout donné, ou dans l'introduction d'éléments nouveaux dans un tout déjà existant.

Pour la troisième (combinaison, création de centaures, etc.) c'est la même chose, sauf que dans ce dernier cas l'union des éléments assemblés est généralement plus intime que dans le premier, et que ces éléments sont plus dissemblables.

La deuxième (augmentation ou diminution de la réalité) tient à la faculté qui est en nous de nous représenter un seul et même objet à des échelles diverses de grandeur. Mais cette faculté n'est pas pour nous une faculté nouvelle ni inconnue; c'est simplement la suggestion des idées par ressemblance. Il se pourrait que l'aptitude à passer d'une idée à une autre en vertu de la ressemblance fût, selon ce qui a été dit plus haut (71), l'un des pouvoirs les plus originaux et les plus essentiels de l'esprit; mais, cette faculté une fois donnée, il n'y a plus lieu d'admettre sous le nom d'imagination une faculté spéciale servant à la représentation des objets sous des proportions autres que celles que nous percevons ou que nous avons perçues autrefois.

Quant à la quatrième (transposition et substitution d'un certain ordre d'idées à un ordre différent), elle implique évidemment une analogie entre les deux idées dont l'une est mise ainsi à la place de l'autre, et par conséquent, comme la précédente, elle ne suppose rien de plus que la suggestion des idées en vertu d'analogies et de ressemblances. Donc, en définitive, nous ne voyons dans toutes les créations de l'imagination que des combinaisons d'idées d'après les lois de l'association.

L'imagination joue dans la vie humaine un rôle considérable. Sans entrer dans le détail des services qu'elle rend à l'homme, nous allons montrer comment elle intervient dans la vie pratique, dans les sciences et dans les beaux-arts.

76. Rôle de l'imagination dans la vie pratique. — Il n'est pas surprenant qu'on ait besoin d'imagination dans la vie pratique. En effet, dans la vie nous sommes tenus à inventer constamment. Tout ce que nous faisons avec réflexion implique de certaines suppositions plus ou moins expresses relativement aux conséquences que nos actions peuvent entraîner. Par exemple, un négociant fait une spéculation: c'est qu'il suppose que le cours des marchandises variera en tel sens. Un général d'armée commande un mouvement à ses troupes : c'est qu'il estime que son adversaire va, de son côté, faire telle manœuvre. Il en est ainsi pour tout le monde, et dans presque toutes les circonstances de la vie. Pour agir il faut prévoir, et pour prévoir il faut imaginer, puisque, l'avenir n'étant pas encore, nous sommes obligés, pour nous régler sur lui, de le créer en esprit par anticipation.

L'imagination intervient encore dans la vie commune sous une autre forme. Les vieillards aiment à se rappeler le passé, et quand ils en évoquent les souvenirs, l'imagination complaisante ne manque jamais de prêter les couleurs les plus riantes à tout ce qui les a charmés autrefois. Les jeunes gens songent à l'avenir, et, dans les rêves où ils l'entrevoient, ils le font toujours brillant et beau. Ici ce n'est plus pour l'action que l'imagination nous sert; mais c'est assez qu'elle procure à l'homme de doux moments pour le consoler de ses heures tristes, qu'elle poétise son existence, qu'elle engendre enfin l'espérance, ce grand moteur du monde moral.

77. Rôle de l'imagination dans les sciences. — Le savant observe, expérimente et raisonne : tout cela ne se fait pas au hasard, mais suppose une hypothèse directrice. Or une hypothèse

est une création de l'imagination. On comprend donc que, pour être un savant, du moins un savant original et capable de faire progresser la science, il soit nécessaire d'avoir une imagination puissante. Voltaire a dit qu'Archimède n'avait pas moins d'imagination qu'Homère : peut-être ce mot n'a-t-il rien d'exagéré. C'est en vain qu'on a objecté que l'imagination est dangereuse pour le savant. Il est certain qu'un savant qui prendrait pour des vérités les rêveries de son imagination tomberait dans de graves erreurs. Mais, si l'abus est possible, ce n'est pas une raison pour proscrire l'usage : autant vaudrait, comme on l'a dit, interdire les machines à vapeur sous prétexte qu'il y a des chaudières qui font explosion. Du reste, rien ne saurait prévaloir contre cette vérité évidente que l'imagination c'est la faculté d'inventer, et que, par conséquent, le génie n'est rien autre chose que l'imagination même à son plus haut degré de puissance.

Essayons donc de déterminer en quoi consiste le génie dans les sciences, c'est-à-dire quelle est la nature de l'imagination scientifique. Le but de la science c'est, en général, l'explication des faits. Mais qu'est-ce qu'expliquer un fait? Pour que l'explication d'un fait soit réelle, et non pas seulement verbale, comme sont les explications par des entités métaphysiques, il faut que le principe invoqué soit une chose réelle, et de plus une chose connue, c'est-à-dire un fait encore. Mais un fait particulier sera-t-il le principe qui permet d'expliquer un autre fait particulier? Évidemment non, car un principe est nécessairement quelque chose de général. Un fait particulier a autant besoin d'explication qu'un autre fait; il ne peut donc servir à en rendre compte. Ainsi le fait par lequel on expliquera le fait considéré ne poura être qu'un fait général, c'est-à-dire une *loi*. Mais comment concevoir le rapport du fait particulier au fait général? Les supposerons-nous hétérogènes l'un à l'autre? Alors il sera impossible de trouver dans le second la raison du premier. Ce n'est pas même une homogénéité parfaite, c'est une véritable identité de nature qui doit exister entre eux pour que leur relation soit celle d'un principe à sa conséquence. Or il n'y a qu'une seule manière possible d'entendre l'identité dont nous parlons : c'est d'admettre que le fait particulier c'est le fait général lui-même, mais déterminé, modifié d'une certaine façon; ou, plus simplement, que le phénomène n'est pas autre chose qu'une application de la loi. Il est, du reste, facile de montrer par des exemples que ce qui rend compte d'un fait c'est ce fait lui-même considéré dans sa généralité, ou, si l'on aime mieux, dans

son essence abstraite. Un ballon, un nuage de fumée, s'élèvent dans l'air : c'est que, d'une manière générale, tous les corps plus légers que l'air tendent à s'élever. L'ascension des corps légers, voilà le principe. Le ballon, la fumée, sont des corps légers particuliers et déterminés : leur ascension est seulement une application de la loi générale. Mais cette loi générale a elle-même sa raison dans une loi plus générale encore, qui permet d'en rendre compte, et qui est le *principe d'Archimède*. Or, si l'on examine quel est le rapport de la loi moins générale à la loi plus générale qui l'explique, on voit que ce rapport est encore le même que dans le cas précédent, c'est-à-dire que la première est une détermination et une forme plus particulière de la seconde. D'après le principe d'Archimède, tout corps plongé dans un fluide en reçoit une poussée égale au poids du fluide déplacé. Disons que le fluide considéré est l'air, et que le corps immergé est plus léger que l'air. Il en résulte immédiatement la conséquence que la poussée de bas en haut doit faire monter le corps.

Ainsi la découverte scientifique consiste à dépouiller le fait particulier, ou même la loi qu'il s'agit d'expliquer, de tout ce qui rend particuliers ce fait ou cette loi, pour arriver à la conception pure de l'essence abstraite qui est le principe de tout, et dont les faits ne sont que des manifestations et des conséquences. On comprend par là que le génie du savant doive s'appliquer surtout à écarter les apparences qui seules frappent les intelligences vulgaires, pour rechercher les raisons cachées des choses. Ces raisons cachées sont des propriétés que nul n'avait aperçues encore, mais qui frappent un esprit apte aux découvertes scientifiques. L'eau courante ne nous affecte d'abord, comme le remarque M. Bain, que par sa surface polie, par son murmure et par les ravages qu'elle exerce; mais un jour vint où quelqu'un s'avisa qu'elle était aussi une force, et créa la roue hydraulique. La fleur et la plante entière ont même structure; mais il fallait l'œil d'un Gœthe pour l'apercevoir, tant l'apparence générale est différente de part et d'autre! Il en est de même pour tous les cas. Toujours, pour comprendre et pour inventer, il faut retrouver sous des formes insolites, et en dépit d'apparences contraires, une propriété ou une loi générale qu'on avait jusque-là considérée sous des aspects très différents. Cela revient à dire que découvrir ou inventer c'est dissocier autrement qu'on ne l'avait fait encore les éléments des idées que la réalité suggère. Le génie scientifique est donc avant tout une aptitude à dissocier avec puissance et originalité; car, pour l'assimilation

dans laquelle consiste proprement la découverte, elle se fera d'elle-même, la dissociation utile une fois opérée. Aussi le génie n'est-il pas, comme on est trop souvent porté à le croire, quelque chose d'anormal et de mystérieux. Encore moins est-ce une *névrose* et un commencement de folie. Non, c'est quelque chose de très normal et de très naturel, et que tous les hommes possèdent, mais le plus grand nombre à un degré inférieur. Ce qui déroute la réflexion et court risque de nous tromper sur la nature du génie, c'est la soudaineté de ses découvertes. Il est effectivement certain que la dissociation d'idées qui met l'homme de génie en possession d'une vérité importante se fait tout d'un coup et jaillit comme un éclair; mais cela ne veut pas dire que des rencontres de ce genre se fassent au hasard ou d'une manière inexplicable. Elles supposent au contraire, en général, de longues méditations, des efforts prolongés et une multitude de tentatives infructueuses. On demandait un jour à Newton comment il avait fait sa grande découverte; il répondit : « C'est en y pensant toujours. »

78. Création de l'imagination dans les beaux-arts. — On peut distinguer dans la création d'une œuvre d'art trois moments différents :

1° La conception du but à atteindre ou du sujet à traiter. Ce premier point est important, non pas qu'un sujet soit en lui-même beau ou laid, indépendamment de la manière dont il sera exécuté, mais parce qu'un artiste a besoin d'être soutenu par son œuvre elle-même et par l'intérêt qu'il y prend. Un sujet qui n'inspire pas est un sujet qu'il faut rejeter.

2° L'élaboration du sujet. Quand un artiste a conçu dans sa pensée le dessein d'une œuvre à créer, et qu'il y a porté longuement son attention, il a dans l'esprit un *plan* plus ou moins précis, qui est déjà en quelque sorte l'œuvre d'art elle-même, moins les détails d'exécution. Cette méditation persévérante est très nécessaire si l'on veut ne pas aller au hasard, et faire une œuvre sérieuse. « C'est faute de réflexion, dit Buffon, c'est pour n'avoir pas assez médité son sujet qu'un homme d'esprit se trouve embarrassé, et ne sait par où commencer à écrire. » Racine pensait de même, quand il disait un jour : « Ma tragédie est presque terminée : je n'ai plus que les vers à faire. »

3° Enfin l'exécution proprement dite, qui consiste pour l'artiste à donner à sa pensée la forme que comporte son art. Pour l'exécution chaque art a sa technique, que connaissent seuls les initiés;

nous n'avons donc pas à nous en occuper ici. Mais la poésie donne lieu à des considérations d'un intérêt général, et qui se rapportent d'une manière très directe à la théorie de l'imagination.

Le moyen d'expression du poète, c'est le mot. Or le mot peut exprimer l'idée soit directement, lorsqu'il signifie exactement ce qu'il veut dire, soit indirectement, lorsqu'il dit une chose pour en faire entendre une autre. Dans ce dernier cas le style est *figuré* ou *métaphorique*. En général, les poètes usent plutôt de l'expression figurée que de l'expression propre, et même c'est l'aptitude à trouver et à manier les figures qui, plus que tout le reste peut-être, caractérise le génie poétique. C'est que le mot propre, par son exactitude, est celui qui convient le mieux à qui veut instruire ou convaincre; mais il ne s'agit pas pour le poète de convaincre ni d'instruire ; il s'agit de plaire et de charmer l'imagination par l'évocation d'images ou gracieuses ou grandioses. La métaphore est donc la forme naturelle du langage poétique. Par l'emploi de la métaphore la pensée peut gagner infiniment en richesse et en variété : elle gagne même en clarté quelquefois ; car il est telle image poétique qui traduit pour l'imagination avec une vivacité saisissante des idées que le pur entendement ne réussissait pas à élucider.

Trouver des images pour exprimer les pensées voilà donc le grand objet de l'art du poète ; et plus ces images seront vives et fortes, plus surtout elles seront inattendues, plus elles paraîtront venir de loin tout en restant justes et claires, plus elles auront de beauté. On a cité maintes fois à ce sujet la brillante comparaison qu'inspirait à Victor Hugo la mort d'une jeune fille :

> Ainsi qu'en s'envolant l'oiseau courbe la branche,
> Son âme avait brisé son corps.

Un vieillard mourant, dans l'imagination de Lamartine,

> S'attache comme un lierre aux débris des années.

Homère, dans l'Iliade, compare Apollon descendant de l'Olympe à la nuit qui tombe des montagnes. Il s'avancait, dit-il, « semblable à la nuit ».

Si maintenant nous examinons comment l'imagination procède dans la création des figures poétiques, nous reconnaîtrons que c'est par des dissociations d'idées ou d'images permettant des assimilations entre des choses en apparence très diverses. Le vulgaire voit les choses vulgairement : le poète en a une vision qui n'appartient qu'à lui. Ce qui nous échapperait le frappe, et,

comme son imagination le porte vers des côtés de la réalité que nous ne voyons pas, il trouve aux choses des ressemblances que nous n'aurions pas aperçues. Le poète est un voyant, et un voyant qui fait voir : car les choses mêmes que l'œil perçant de son génie pouvait seul découvrir, il sait les rendre visibles à tous les yeux par des images brillantes.

Cette faculté de vision supérieure à celle du commun des hommes rapproche le génie poétique du génie scientifique. Il y a pourtant entre les deux cette différence capitale que le poète considère les choses par leur côté concret et sensible, tandis que le savant les prend par leur côté abstrait. Le poète embellit la réalité, le savant la dépouille de ses apparences trompeuses pour la réduire à sa pure essence. Tous deux ont de la nature une intuition supérieure, et cette intuition appartient à l'esprit seul ; car le poète même, quoiqu'il considère surtout les choses sensibles, les voit encore plus par sa pensée que par les yeux de son corps. Tous deux font une même œuvre, qui est une œuvre de dissociation et d'assimilation; mais, cette œuvre, ils la font par des procédés diamétralement différents.

Quant aux moyens par lesquels l'artiste exprime sa pensée et la traduit pour les autres hommes, moyens qui diffèrent suivant la nature de son art (formes et couleurs s'il est peintre, sons s'il est musicien, figures poétiques s'il est poète, etc.), ils lui seront suggérés en foule par le sujet lui-même, pourvu que ce sujet ait été par avance suffisamment médité par lui, et que son esprit soit abondamment pourvu de souvenirs et d'images se rapportant à l'art particulier qu'il exerce. Si ces deux conditions sont remplies, l'artiste verra surgir devant lui, suivant la pittoresque expression d'un poète anglais, « toute une populace d'idées », de sorte qu'il n'aura point à craindre de se trouver à court.

Mais, précisément en raison de cette abondance des moyens d'expression qui s'offrent à lui, il importe que l'artiste sache choisir, car ces moyens ne sont pas tous bons. Ce qui fait l'habileté à choisir, c'est le *goût*. Le goût n'est rien autre chose qu'un fin discernement du bon et du mauvais, qui permet soit à l'artiste, soi au critique, de reconnaître, non par principes, mais par une sorte d'instinct supérieur, ce qui peut agréer au sentiment et à la raison, et ce qui doit leur déplaire. C'est une grande chose que le goût, et un don bien rare : dans tous les cas c'est un don bien différent du génie. Victor Hugo, qui avait tant de génie, manquait souvent de goût. Lamartine a commis d'étonnantes erreurs en critique litté-

raire, au sujet de la Fontaine par exemple. D'autre part, il est des hommes du goût le plus délicat qui sont totalement dépourvus de la faculté d'invention. Lorsque les deux qualités se trouvent réunies chez un même artiste, et surtout si elles sont d'un degré éminent, alors c'est la perfection. Pourtant il faut convenir qu'il est des artistes qu'on aurait tort de juger d'après les inspirations d'un goût nécessairement quelque peu exclusif, parce que leur grandeur les met au-dessus des règles communes. Eschyle, Dante, Shakespeare, Michel-Ange, font quelquefois à la raison et au sentiment des violences qu'il faut accepter, parce qu'en froissant la nature ils savent l'élever au-dessus d'elle-même.

CHAPITRE VI

APPENDICE A LA THÉORIE DE L'IMAGINATION

Nous avons vu que l'imagination dans les beaux-arts n'est pas autre chose que le pouvoir de dissocier et de réassocier dans un ordre nouveau les éléments d'idées complexes. Par là le fait d'imagination s'est trouvé complètement expliqué par des facultés connues, sans qu'il fût nécessaire de faire appel à des facultés nouvelles. Mais, quand on examine les créations de l'imagination dans certains états particuliers de la vie psychologique, tels que la rêverie, le rêve, le somnambulisme, la folie, on peut être amené à penser qu'elle est quelque chose de plus que ce que nous avons dit, et que dans ces états peuvent se développer des facultés inconnues ou anormales. Il n'en est rien pourtant. Les faits qui paraissent les plus extraordinaires au premier abord s'expliquent, quand on les analyse avec soin, par le jeu normal de nos facultés naturelles. Une rapide étude de ces différents états va nous en convaincre.

79. La rêverie. — On appelle *rêverie* cet état dans lequel, bien que nous soyons éveillés, la raison et la volonté, qui sont les facultés maîtresses, ayant en quelque sorte abandonné momentanément le gouvernement de nos pensées et de nos sentiments, ces pensées et ces sentiments livrés à eux-mêmes suivent leur cours naturel avec toute la spontanéité d'une énergie que rien ne comprime plus. Cet état a généralement un grand charme. Le gouvernement de soi-même par la raison, quelque nécessaire qu'il soit, est une fatigue, parce que c'est un effort constant; aussi est-il doux de s'abandonner pour un instant, parce qu'alors on vit sans avoir la peine de vivre. Or il peut arriver que, dans cet état de somnolence des facultés actives, nous devenions capables de conceptions grandioses qu'il nous sera impossible de reconstruire, et

même de retrouver par le souvenir, dès que nous aurons repris possession de nous-mêmes. Mais ces faits, anormaux en apparence, n'ont rien qui doive nous étonner, et M. Bain a pu en rendre compte d'une façon très simple. Chacun de nous, dit en substance M. Bain, a sa passion dominante, laquelle suscite sans cesse dans l'esprit des idées et des images dont elle se nourrit. Mais, comme nous avons à faire dans la vie une œuvre sérieuse et pratique, à laquelle ces idées et ces images coopèrent faiblement, et dans tous les cas ne peuvent coopérer que tour à tour, la volonté refoule toutes celles qui sont inutiles dans le moment présent, sans toutefois les détruire. Elles continuent donc à subsister à l'état latent dans les profondeurs de l'âme et de l'organisme, toutes prêtes à réapparaître lorsque la puissance qui les tenait écartées se sera relâchée de sa surveillance. Mais, dans la rêverie précisément, cette puissance cesse de remplir son office; d'où il suit que toutes ces images mises en liberté surgissent en foule, comme un essaim bourdonnant, devant l'esprit émerveillé d'une richesse qu'il ne se connaissait point. Voilà pourquoi, par exemple, un homme de science se trouve quelquefois l'esprit plus lucide quand il rêve à moitié que lorsqu'il travaille péniblement à mettre de l'ordre dans ses idées; pourquoi un ambitieux, qui ne rêve guère tout éveillé, mais dont l'amour des grandeurs inspire toutes les pensées et toutes les actions, découvre en lui-même une imagination merveilleuse, s'il vient à tomber dans une rêverie se rapportant à sa passion. A quoi nous ajouterons qu'il pourrait bien y avoir beaucoup d'illusion dans l'enthousiasme que les conceptions de la rêverie excitent en nous. Quand la raison est absente, la critique manque, et sans critique pouvons-nous bien nous rendre compte de ce que valent nos idées ? Il est probable que ce qui nous émerveille en elles est souvent d'une qualité assez médiocre.

80. Le rêve. — Le rêve est analogue à la rêverie, mais la raison et la volonté y ont moins de part encore que dans la rêverie, parce que, grâce au sommeil, l'atonie des organes y est plus complète. Ce qui caractérise le rêve, plus encore que l'éclat et la nouveauté des conceptions, c'est l'abondance et la rapidité avec lesquelles elles se succèdent. Cette abondance et cette rapidité sont telles que, dans quelques secondes de sommeil, on peut avoir le souvenir des états d'une existence entière, et par conséquent revivre par la pensée toute cette existence. C'est du moins ce qu'affirment avoir éprouvé les noyés, par exemple, dans les quelques instants qui ont

précédé pour eux une asphyxie incomplète. Cette rapidité s'explique par l'absence d'images répressives. A l'état de veille nos sensations sont lentes, de sorte que les souvenirs qui nous reviennent à l'esprit sont entravés dans leur évolution ; car il est clair que nous ne pouvons pas nous imaginer avoir vécu des années dans un temps très court, alors que la conscience atteste que, dans ce temps, nous avons pu seulement faire quelques pas ou prononcer quelques paroles. Mais, dès que l'obstacle venant de la lenteur de nos sensations effectives est levé, la mécanique cérébrale reprend la course qui lui est naturelle, et il faut croire que cette course est fort rapide, puisque alors nos souvenirs vont si vite. Du reste, c'est cet état de rapidité extrême qui est l'état normal, puisque la lenteur de nos conceptions pendant la veille ne vient que d'un empêchement à ce que la machine cérébrale fonctionne avec sa vitesse naturelle.

On peut se demander aussi quelle est la puissance qui dirige les rêves. Ce n'est pas la volonté, car elle est engourdie ; et pourtant on peut admettre que, dans certains cas, des vestiges de responsabilité subsistent pour nous dans le sommeil. C'est plutôt le sentiment, et surtout la sensation, qui impriment à nos rêves leur cours. Ainsi, une mauvaise digestion peut susciter un cauchemar. Une sensation éprouvée dans le cours du sommeil donne lieu à la conception d'images adaptées ; mais alors l'effet est toujours considérablement agrandi. Un coup d'épingle, par exemple, fait rêver d'un coup de poignard ; un dormeur ayant mal à la tête rêve qu'il est scalpé par des sauvages ; M. A. Maury, ayant reçu sur le cou une tringle qui supportait les rideaux de son lit, rêve qu'il est guillotiné sous la Terreur, etc.

81. Le somnambulisme. — Ce sont surtout les phénomènes du somnambulisme qui ont donné lieu de supposer que des facultés anormales peuvent s'éveiller en nous dans certaines circonstances. Il en est, en effet, parmi ces phénomènes, qu'on peut, au premier abord, juger tout à fait extraordinaires, par exemple la vision à travers des corps opaques ou à des distances considérables. Mais l'existence de pareils faits n'a jamais été bien prouvée, et le serait-elle, que la méthode scientifique nous ferait une obligation rigoureuse de chercher à les expliquer par les facultés connues.

Lesomnambulis me prend deux formes principales : le somnambulisme provoqué, ou *hypnotisme,* et le somnambulisme naturel.

C'est le premier surtout qui donne lieu aux faits prétendus anormaux dont nous venons de parler; mais le second a pour nous un intérêt particulier, parce qu'il nous offre l'occasion de poser et de résoudre une question importante : comment la pensée meut-elle le corps ?

Le somnambulisme naturel a été défini très exactement *un rêve en action*. En effet, le rêve ordinaire ne se compose que de tableaux qui passent devant notre imagination sans provoquer l'exercice de l'activité motrice. Au contraire, un rêve de somnambule est un rêve *agi;* c'est-à-dire que le somnambule exécute réellement les actions que son imagination lui représente.

Mais quelle est la cause qui donne lieu aux mouvements par lesquels les conceptions du somnambule se réalisent? Il est facile de prouver que ce sont ces conceptions elles-mêmes. En effet, elles sont les seuls antécédents assignables des mouvements : c'est donc à elles seules que les mouvements doivent être attribués. Il est vrai que, dans le rêve ordinaire, les conceptions ne provoquent point de mouvements; mais c'est qu'alors des causes telles que l'atonie du système nerveux moteur empêchent l'action de s'accomplir. Du reste, mille exemples tirés de la veille et empruntés à l'expérience la plus vulgaire prouvent surabondamment que toute représentation d'action tend à provoquer le mouvement par lequel elle se réalise. Ainsi on voit les petits enfants être incapables de raconter une histoire qui les intéresse sans accompagner leur récit d'une mimique expressive : c'est que ce qu'ils racontent ils se le représentent, et ce qu'ils se représentent ils l'exécutent autant qu'ils peuvent. De même, lorsque l'on regarde sous ses pieds un grand espace vide, on éprouve ce qui s'appelle le vertige, c'est-à-dire une sorte d'impulsion à s'y précipiter : c'est que l'idée de la chute possible est suggérée alors avec une intensité telle que l'on tend fortement à la réaliser ; et si à cette sollicitation de l'imagination on ajoute celle d'une perception effective résultant de la chute d'un corps, le péril devient bien plus grand encore. Toute pensée est donc un commencement d'action; et voilà pourquoi nous sommes responsables de nos pensées comme de nos actions, si elles ont été volontaires.

C'est encore en vertu du même principe que la parole intérieure, c'est-à-dire le discours que nous nous tenons à nous-mêmes, et qui constitue notre pensée, tend toujours à provoquer l'émission de la parole extérieure ; de sorte que les petits enfants et les vieillards, dont les nerfs sont faibles, subissent cette impulsion sans

pouvoir y résister, et pensent tout haut. Ici, c'est la représentation du son qui provoque l'émission d'un son effectif. Lorsque nous pensons, nous prononçons intérieurement des paroles, lesquelles produisent sur l'organe vocal une excitation dont on se rend parfaitement compte, pourvu qu'on y prête attention. Si cette excitation est assez forte, ou si elle est insuffisamment comprimée, l'émission de ces paroles est inévitable.

On voit que le fait qui requiert une explication particulière n'est pas la connexion de la représentation et du mouvement, mais au contraire leur séparation. Ce qui caractérise l'état adulte de nos facultés c'est beaucoup moins la puissance d'agir que la puissance de n'agir pas. Les tendances, les désirs, les images, tout nous porte à l'action : la volonté seule, unie à la raison, arrête ces élans irréfléchis et introduit dans notre conduite l'ordre et la mesure : la volonté est donc avant tout un pouvoir d'arrêt et d'inhibition.

Quant à la connexion de l'image et du mouvement, elle est aisée à comprendre : c'est un simple fait d'association. Nous avons une première fois exécuté un mouvement spontanément, c'est-à-dire sans réflexion et sans volonté. Ce mouvement a donné lieu en nous à un fait de conscience, qui n'est autre que l'image de ce même mouvement. Cette image s'est associée au mouvement en question, d'où il résulte que, lorsqu'elle se reproduit dans notre conscience, le mouvement tend à se produire également, à moins que ce ne soit l'inverse qui ait lieu, et que l'action corporelle exécutée ne provoque le rappel de l'idée. Ce dernier fait a été observé surtout dans le sommeil artificiel. Par exemple, si l'on met une personne hypnotisée dans un état physique déterminé, on constate chez elle, d'après certains signes, l'état mental correspondant : on la place dans l'attitude de la prière, et elle prie ; on donne à sa bouche l'état du sourire, et toute sa figure prend une expression de contentement, etc.

Il ressort de là que la loi d'association a une portée extrêmement générale, et qu'elle relie non seulement les idées entre elles et les idées aux sentiments et aux autres faits affectifs, mais encore les idées et les sentiments aux mouvements du corps. Ce fait, du reste, n'a rien qui doive surprendre. L'association, nous le savons, n'est qu'une habitude. Or la connexion que l'habitude établit entre deux faits par cela seul qu'ils se sont produits simultanément dans un sujet conscient, ne dépend pas de la nature de ces faits, et ne suppose pas qu'ils soient de nature exclusivement

psychique. Voilà pourquoi la loi d'association s'étend même au delà du domaine de nos faits de conscience.

82. La folie. — La folie prend les formes les plus diverses. Nous ne pouvons la considérer ici que dans quelques-uns de ses caractères les plus généraux. Ce qui paraît être la caractéristique principale de la folie, c'est l'irrésistibilité de certaines impulsions ou de certaines images, et par suite l'impuissance du sujet à raisonner ses idées et à gouverner ses actes.

La folie a toujours pour antécédent un état anormal du cerveau, mais cet accident cérébral peut résulter lui-même de causes multiples. Une blessure à la tête, une émotion vive, souvent une passion, engendrent la folie. Suivant Esquirol, la passion portée à un certain excès provoque presque fatalement la folie à quelque degré. La chose se comprend aisément. Lorsque, sous l'action d'une passion vive, toutes nos idées ont pris pendant longtemps une certaine direction, il en résulte, pour la matière cérébrale, des dispositions et des habitudes contre lesquelles ni la volonté, ni même les perceptions des sens ne peuvent plus réagir. Aussi voit-on dans les maisons de fous des gens qui raisonnent bien sur toutes sortes de sujets déraisonner de suite, et même tomber en hallucination, quand on les met sur ce qui fait l'objet de leur passion favorite.

Quant à la possibilité d'expliquer tous les phénomènes psychologiques auxquels donne lieu la folie par les causes connues des phénomènes psychologiques, et surtout par l'association des idées, ce n'est pas une chose douteuse. Ici donc encore tout recours à des facultés anormales serait inutile.

CHAPITRE VII

LES OPÉRATIONS DE L'ENTENDEMENT. — L'ATTENTION, L'ABSTRACTION ET LA GÉNÉRALISATION

83. Les opérations de l'Entendement en général.— Jusqu'ici nous n'avons étudié que les sensations, résultats des impressions produites sur nous par le monde extérieur, et les opérations auxquelles elles donnent lieu. Mais il y a dans l'homme, comme nous l'avons dit déjà au début de l'étude des facultés intellectuelles, des opérations d'un ordre plus élevé, dont la sensation n'est plus le principe, et qu'il faut rattacher à une forme supérieure de l'activité de l'esprit qui est l'*Entendement*. Ce sont ces opérations qu'il nous faut étudier maintenant. On en peut compter jusqu'à cinq : l'*attention*, l'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement* et le *raisonnement*.

84. L'Attention. — Toutes nos facultés, sensitives ou intellectuelles, sont susceptibles de s'exercer sous une double forme, la forme passive et la forme active. Pour ce qui est des sens tout le monde a le sentiment net de cette différence, et le langage en témoigne. Ainsi l'on ne confond pas *voir* et *regarder*, *entendre* et *écouter*, *toucher* et *palper*, *sentir* et *flairer*, *goûter* et *déguster*. Dans le domaine intellectuel c'est encore la même chose. Il est des moments où l'esprit assiste passivement au défilé de ses pensées comme à une comédie qu'on lui jouerait du dehors; d'autres moments, au contraire, où, entrant lui-même en scène, il intervient pour régler l'ordre de la représentation. L'usage actif de nos sens et de notre esprit en général se nomme *Attention*. L'attention est donc la concentration volontaire de l'esprit sur un objet afin de le mieux connaître.

L'attention prend différents noms, parce qu'elle peut prendre

différentes formes. Il y a *attention* proprement dite quand nous considérons les choses extérieures; *réflexion* quand l'esprit se replie sur lui-même pour considérer quelque objet purement intelligible. La *méditation*, c'est la réflexion prolongée. La *contention*, c'est la réflexion devenue si intense que l'esprit est comme absorbé par son objet. La *contemplation*, c'est l'attention portée sur un objet extérieur, sollicitée et soutenue par l'admiration que cet objet excite en nous. Aussi est-ce une attention sans effort, et presque sans conscience, dans laquelle l'esprit s'oublie et s'abandonne.

Si la définition que nous en avons donnée est exacte, l'attention doit être considérée comme une opération éminemment active de l'esprit. Les sensualistes cependant ne l'entendent pas ainsi. Comme ils font dériver de la sensation tous les faits psychologiques sans exception aucune, et que la sensation est un fait de passivité, ils sont naturellement conduits à considérer l'attention comme passive. Aussi Condillac définit-il l'attention *une sensation exclusive*, c'est-à-dire une sensation qui prédomine sur toutes les autres, et qui même les exclut en totalité ou en partie du champ de la conscience.

Qu'une sensation puisse quelquefois dominer dans la conscience au point de l'occuper tout entière ou à peu près, c'est ce que l'expérience montre d'une façon indubitable. Le chien en arrêt, l'oiseau fasciné par le serpent, en sont des exemples. Chez l'homme lui-même nous voyons souvent une émotion ou une préoccupation vive s'imposer à l'esprit, le mettre dans l'impuissance momentanée de penser à autre chose qu'à l'objet qui l'occupe. La question est de savoir si Condillac a bien fait de rattacher à l'attention des phénomènes de ce genre.

D'abord nous ferons remarquer qu'il est une multitude de cas dans lesquels il s'en faut de beaucoup que la sensation sur laquelle l'attention se porte soit une sensation prédominante et exclusive. Lorsque, par exemple, on prête l'oreille pour saisir un bruit faible et fugitif, quand on fait effort pour discerner avec ses yeux un objet lointain ou mal éclairé, on n'est pas apparemment dans le cas d'une sensation effaçant toutes les autres par son intensité.

De plus, il est aisé de voir que ce que Condillac nous donne comme étant l'attention véritable en est précisément tout le contraire. Qu'est-ce, en effet, qu'être attentif, sinon se posséder soi-même, dominer ses impressions pour atteindre un but que l'on se propose, réagir enfin contre les choses extérieures et les maîtriser? Mais l'attention telle que l'entend Condillac serait, au contraire, la prise de possession de l'esprit par les choses extérieures.

Qui dit attention dit spontanéité, effort conscient et volontaire. Aussi ne pouvons-nous donner ce nom à la sensation exclusive et prédominante; et même, à notre avis, l'attention se dénature et se transforme en son contraire lorsque sa puissance s'exagère, comme il peut arriver dans la contention d'esprit et dans la contemplation.

85. L'Abstraction en général. — Abstraire, c'est considérer dans un objet une qualité à part de toutes les autres. Nous disons une *qualité*, c'est-à-dire un état ou une manière d'être, donc quelque chose qui ne subsisterait point indépendamment de l'objet où il se trouve ou de tout autre objet semblable. Par là l'abstraction se distingue de la *division*, qui consiste, au contraire, à séparer d'un tout une partie concrète comme ce tout lui-même, et pouvant par conséquent subsister en dehors de lui. Par exemple, considérer la couleur blanche d'une page de livre c'est faire une abstraction; considérer cette feuille indépendamment de toutes les autres qui avec elle composent le livre, c'est faire une division.

Du reste la division, quoique moins essentielle à l'esprit humain que l'abstraction, lui est encore fort utile; attendu que, lorsqu'on est en présence d'un objet complexe qu'il s'agit d'étudier, il est impossible de tout faire à la fois, ce qui oblige à diviser l'objet, mentalement au moins, et à le considérer successivement et par parties.

86. L'abstraction sensible. — Il est une abstraction que font les sens, il en est une autre que fait l'esprit. Considérons d'abord la première. Que nos sensations soient abstraites par elles-mêmes, c'est une chose évidente. En effet, chaque sens a sa perception propre : la vue perçoit les couleurs, et rien de plus; le tact perçoit les résistances, les températures et les autres qualités sensibles qui sont de son domaine, mais rien au delà : or la couleur, la résistance, la température, sont des abstractions. Les opérations des sens sont même si naturellement abstraites qu'ils sont impuissants à nous jamais rien faire connaître de concret; de sorte que, si le concret occupe quelque place dans nos pensées, c'est à titre de conception de nos esprits, non à titre d'objet perçu. Par exemple, si nous nous représentons tel homme comme un être réel et vivant, et non pas seulement comme une couleur, ni même comme une couleur unie à une résistance, à une température, etc., c'est que nous sommes nous-mêmes un tel être, et que, par une induction

dont l'habitude nous a fait perdre le sentiment, nous attribuons à cet homme la même nature que la conscience nous révèle en nous. Mais les sens, s'ils étaient réduits à eux-mêmes, ne nous feraient connaître de cet homme qu'un groupe de qualités sensibles.

On voit par ce qui précède que l'abstraction même sensible est supposée par l'attention, et se confond presque avec elle. En effet, faire attention c'est nécessairement distinguer, isoler mentalement, abstraire par conséquent; et, inversement, on ne perçoit pas une qualité abstraite sans porter sur elle son attention à quelque degré. Ceci, du reste, n'empêche pas les deux opérations de différer en nature.

87. L'abstraction intellectuelle. — Mais la véritable abstraction, celle dont nous aurons à nous occuper surtout, c'est l'abstraction intellectuelle. L'abstraction sensible ne donne que des *images*, l'abstraction intellectuelle donne des *idées* ou *concepts*.

Kant a bien expliqué la différence essentielle qui existe entre les images et les concepts. Les images, dit-il, sont ou des sensations ou des copies de sensations : aussi s'appliquent-elles directement aux objets individuels; mais les concepts ne peuvent s'appliquer aux objets individuels que par l'intermédiaire des images. Par exemple, l'image que j'ai dans l'esprit, de Pierre, de sa figure, de sa taille, de son port, s'applique directement à Pierre; mais, pour l'idée que j'ai de l'homme, et qui n'est pas plus l'idée de Pierre que celle de Paul ou de Jean, il en est autrement. Nos concepts sont donc, comme le dit encore Kant, des *représentations de représentations*.

Il peut y avoir des degrés dans la façon dont le concept s'applique à la sensation ou à l'image. Cette application n'est pas toujours immédiate. Par exemple, la vue de telle sphère de cuivre me donnera lieu de concevoir la sphère de cuivre en général, c'est-à-dire la sphère de cuivre sans désignation de diamètre, laquelle n'est déjà plus objet de sensation. De là je passerai à l'idée plus abstraite de sphère, sans désignation de substance, puis à l'idée de surface courbe, de surface, et enfin d'étendue pure et simple, mon esprit, dans ce progrès, s'éloignant de plus en plus de la sensation, et concevant des choses de plus en plus abstraites et de plus en plus idéales. Il y a donc des degrés dans l'abstraction.

Les idées les plus abstraites sont aussi les plus simples, puisqu'elles ont le moins de contenu, et par là même elles doivent être les plus claires. Seulement il faut distinguer la clarté à l'égard

des sens et la clarté à l'égard de l'entendement. Pour les sens ce sont les représentations individuelles qui sont claires; les idées abstraites, au contraire, sont obscures, parce qu'elles ne se laissent point imaginer. Pour l'entendement, au contraire, les représentations particulières sont la confusion même, à cause du nombre infini des éléments dont elles se composent, et de l'impuissance radicale où se trouve l'esprit d'embrasser ces éléments dans leur totalité et d'en apercevoir tous les rapports ; mais les idées abstraites sont claires. Quand donc nous parlons de ces dernières, c'est par rapport à l'entendement seul que nous leur reconnaissons plus de clarté. Mais c'est l'entendement qui juge et qui pense, et non pas les sens: par conséquent, c'est la clarté pour l'entendement qui est la clarté véritable.

88. Dangers de l'abstraction.— Du reste, il y a une limite à l'avantage même que donne à nos idées leur caractère d'abstraction. C'est pourquoi l'on dit avec raison que l'abstraction a ses dangers. Les idées abstraites sont, en somme, des créations de l'esprit auxquelles ne correspond aucune réalité extérieure. Par exemple, lorsque nous essayons de nous représenter au moyen d'un système scientifique ou philosophique les rapports qu'ont entre eux tels et tels faits sensibles, les rapports qui unissent l'esprit à la matière, ou ceux qui unissent le monde à Dieu, le système est en nous seuls, et nullement dans les choses auxquelles nous l'appliquons. Sans doute, il peut avoir sa vérité comme *expression* de ce qui existe ; mais il reste toujours que les choses sont des choses, et que nos idées sont des idées, ce qui établit entre les unes et les autres une différence essentielle, à moins qu'on ne nie les idées, ce qui est absurde, ou qu'on ne nie les choses comme choses en les faisant rentrer dans les idées elles-mêmes, ce qui est certainement excessif. Tant que nous pouvons repasser commodément des idées abstraites aux intuitions sensibles ou intellectuelles qui leur correspondent, le danger d'illusion inhérent à ces idées n'est pas bien grand, parce qu'alors il dépend de nous de confronter à tout instant nos conceptions avec la réalité pour voir si l'accord subsiste. Ainsi, les lois de la nature, qui ne sont pourtant que de pures idées, nous inspirent une pleine confiance lorsqu'elles ont été scientifiquement établies, parce que nous savons que l'expérience les confirmera autant de fois qu'il nous plaira de l'interroger à leur sujet. De même encore les idées mathématiques, qui sont peut-être les plus abstraites qui existent, peuvent servir de fondements à des

constructions théoriques d'une audace prodigieuse, sans que nous ayons lieu de douter que ces constructions soient solides. C'est que ces idées ont leurs principes dans des intuitions intellectuelles que l'esprit tire de l'idée *a priori* de l'espace, que les théories mathématiques en sont déduites d'une manière rigoureusement démonstrative, et qu'enfin l'expérience encore nous fournit de ces théories des vérifications indéfiniment multiples sans les infirmer jamais. Au contraire, lorsque, *nous élançant sur les ailes des idées,* comme parle Platon, nous avons tout à fait perdu pied sur la terre, c'est-à-dire perdu le moyen de revenir de nos conceptions à des intuitions rationnelles primitives ou à des faits d'expérience; nous sommes comme en l'air, sans autre point d'appui que les idées mêmes. Prétendre que ce point d'appui n'est rien et que nous ne pouvons nous mouvoir que les pieds sur le sol serait tomber dans l'empirisme, et vouloir retrancher à l'esprit humain toute spéculation, c'est-à-dire, en réalité, toute pensée. Un tel excès serait monstrueux; mais il faut reconnaître aussi que la spéculation a ses périls, et qu'elle garde, en général, un caractère hypothétique, tant qu'on n'a pas pu repasser de l'abstrait au concret, c'est-à-dire trouver des vérifications soit dans la démonstration scientifique, soit dans l'expérience. L'héliocentrisme chez les Pythagoriciens et chez le cardinal de Cüsa n'était qu'une théorie abstraite. Il est devenu une vérité scientifique avec Copernic, Képler et Galilée, parce qu'alors il a pris, grâce à la démonstration, le caractère d'une conception *positive.* Tous nos systèmes d'idées ne sont pas de nature à recevoir le même genre de confirmation, mais tous doivent tendre à réaliser, dans la mesure du possible, l'idéal que l'héliocentrisme atteint sous ce rapport.

Le danger que nous venons de signaler comme inhérent à l'abstraction n'est à redouter que pour les hommes de pensée et de science; il en est un autre d'un caractère tout opposé : c'est celui qui résulte de la tendance qu'ont naturellement les hommes, et surtout ceux dont l'intelligence est peu cultivée, à réaliser des abstractions, c'est-à-dire à ériger l'abstrait en concret. Pour toute idée abstraite il nous faut un mot; autrement l'idée, sans objet correspondant dans l'intuition sensible, n'aurait plus rien par où l'esprit pût avoir prise sur elle. Mais partout où nous avons un mot nous voulons voir une chose, et les choses ne tardent pas à prendre à nos yeux le caractère d'êtres concrets et réels. C'est ainsi que les Romains furent conduits d'abord à réaliser, puis à personnifier, et enfin à diviniser de pures abstractions, comme la Fortune, la Guerre,

la Faim, la Peur, etc. L'entendement chez tous les hommes est plus ou moins exposé à une idolâtrie du même genre, parce qu'il est difficile de savoir au juste ce que valent et ce que représentent les idées qu'on a dans l'esprit. Ajoutons que, par une erreur inverse de la précédente, on tend souvent à considérer comme de simples abstractions les êtres les plus réels et les plus concrets, comme l'âme et Dieu, et cela uniquement parce qu'on ne peut pas leur donner un corps. La raison grossière des esprits sans culture n'admet que le concret qu'elle identifie avec le corporel.

89. La Généralisation. — Nos idées abstraites, sans être générales par essence, tendent à le devenir, c'est-à-dire qu'elles tendent à devenir représentatives d'un nombre illimité d'individus. En effet, toute qualité abstraite appartenant à un objet peut appartenir également à une infinité d'objets différents, et par conséquent elle est une qualité *commune* par rapport à laquelle les objets en question forment un groupe ou une classe; autrement dit, c'est une qualité *générale*. Par exemple, la blancheur est la qualité générale de tous les objets blancs, et, en tant que blancs, tous ces objets forment une classe, quelque différents qu'ils puissent être par ailleurs. On voit donc que, parmi les idées abstraites, celles-là seules peuvent prendre le caractère de la généralité qui répondent aux qualités des objets, et principalement des objets sensibles. Les autres idées abstraites, qui sont de pures conceptions de l'esprit, et qui, sans être pour cela chimériques le moins du monde, ne répondent à rien d'existant dans le concret, comme les idées de vérité, de justice, de synthèse, d'analyse, de science, d'art, etc., ne représentent point des généralités. Il est vrai que, même avec ces idées, on formera quelquefois des classes d'individus. Ainsi l'on dira : *les hommes justes*, et : *les savants*, comme on dit : *les objets blancs*, et : *les mammifères;* mais la raison de ces généralisations est uniquement dans les formes du langage, et nullement dans la nature des choses. On ne peut pas dire que les hommes justes forment une classe d'individus au même titre que les objets blancs en forment une, parce que la justice n'est pas une idée du même ordre que la blancheur. Il faut donc distinguer deux catégories d'idées abstraites : celles qui se prêtent à la généralisation par elles-mêmes, et celles qui ne s'y prêtent que d'une manière factice et détournée, sous l'empire des lois du langage.

Si maintenant nous considérons les idées proprement générales, nous reconnaîtrons qu'elles ne sont pas toutes de même nature.

On peut, en effet, distinguer dans les êtres deux sortes de qualités ou de propriétés. En premier lieu, il y a des qualités communes qui ne se rencontrent chez les êtres que d'une manière accidentelle, et qui peuvent passer d'un sujet donné à d'autres sujets extrêmement différents, par exemple la couleur, la température, etc. Ces qualités-là ne déterminent proprement aucun être, puisqu'elles semblent pouvoir appartenir indifféremment à tous les êtres. Mais on rencontre encore dans toutes les créations de la nature des propriétés *spécifiques*, c'est-à-dire constitutives de l'espèce, et par conséquent essentielles à chaque individu, qui font que, par exemple, un animal est tel animal et non tel autre. C'est ce qui a donné lieu à Stuart Mill de distinguer deux sortes d'idées générales : celles qu'il appelle *idées générales abstraites*, qui répondent seulement à une qualité ou à un groupe de qualités abstraites, comme la couleur, la grandeur, etc.; et celles que, par opposition aux premières, il appelle *idées générales concrètes*, qui représentent des natures spécifiques, et par conséquent des types idéaux, comme les idées d'homme, de mammifère, de vertébré, d'animal, etc.

L'abstraction ayant des degrés, la généralisation doit en avoir également. Par exemple, la série d'idées abstraites : *sphère, surface, étendue*, est en même temps une série d'idées générales, et l'on voit de suite que la généralité de chacun des termes de cette série est en raison directe de son degré d'abstraction; de sorte qu'à mesure que l'abstraction croît, la généralité croît avec elle, et l'on se trouve en présence d'idées générales de plus en plus vides de contenu, mais par là même s'appliquant à un nombre de plus en plus grand d'objets. Les logiciens formulent ce rapport en disant que l'*extension* des idées générales et leur *compréhension* varient en raison inverse l'une de l'autre : le mot *extension* désignant pour eux le degré de généralité de l'idée et, par suite, le nombre plus ou moins grand d'individus auxquels elle s'applique, et le mot *compréhension* désignant le contenu de l'idée générale, c'est-à-dire l'ensemble des caractères ou des propriétés qu'elle comprend. Dans cette hiérarchie des idées suivant l'ordre de la généralité croissante, l'idée moins générale prend le nom d'*espèce*, par opposition à l'idée plus générale, qui prend le nom de *genre*.

90. Nécessité des idées abstraites et générales pour le langage et pour la science. — La sensation nous fournit des images et des représentations particulières; mais la sensation, nous l'avons dit déjà, n'est pas la pensée : c'est seulement

la matière brute que l'intelligence aura à mettre en œuvre pour élever l'édifice de nos connaissances. Quant à cet édifice lui-même, il est tout idéal: nous voulons dire par là qu'il est fait uniquement d'idées ou de concepts. L'abstraction, par laquelle les concepts se forment, est donc la condition première et fondamentale de tout exercice de nos facultés intellectuelles. Cette vérité, au point où nous en sommes maintenant, doit apparaître à l'esprit avec une clarté parfaite. Néanmoins, afin d'en préciser davantage le caractère et la portée, nous allons en poursuivre brièvement l'application dans deux des maîtresses œuvres de l'intelligence humaine, le langage et la science.

A l'égard du langage, dire que le langage suppose des conceptions abstraites et générales, revient à dire que pour parler on a besoin de termes abstraits et de noms communs. En effet, en dehors des termes abstraits et des noms communs que reste-t-il, et qu'y a-t- il dans le langage qui réponde aux perceptions et aux représentations particulières? Uniquement des noms propres. Mais comment parler rien qu'avec des noms propres? D'abord nous serions écrasés sous leur nombre, parce qu'il est en quelque sorte infini. Mais il y a à cela une impossibilité plus radicale encore. En effet, si l'on parle, c'est pour dire quelque chose : par exemple, pour énoncer une vérité abstraite, ou pour faire connaître que tel objet possède telle qualité. Ainsi les mots à signification abstraite et générale sont indispensables. Les noms propres ne disent rien. Quand nous avons nommé un homme, nous l'avons désigné à part de tous les autres hommes, mais nous n'avons pas dit en quoi il se distingue d'eux. Il peut y avoir lieu de nommer des individus quand ces individus nous intéressent par leur individualité : par exemple, on nommera les hommes; un propriétaire nommera les chevaux de son écurie, etc.; mais il serait vain et fastidieux de nommer les choses qui ne nous intéressent que par leurs qualités communes, comme les chaises d'un appartement ou les arbres d'un bois. En résumé donc, les noms propres peuvent être quelquefois d'un usage utile, mais on ne parle jamais en réalité qu'avec des noms communs et des mots abstraits.

A l'égard de la science, il convient de distinguer entre les idées purement abstraites et celles qui, de plus, ont le caractère de la généralité. Les idées purement abstraites interviennent d'une manière nécessaire dans la partie interprétative et spéculative de la science : par exemple, dans tout ce qui regarde la méthode à suivre, la valeur et la portée des résultats obtenus, etc. Supprimez les

idées abstraites, et vous découronnez la science en la réduisant à un empirisme grossier, qui ne voit que les faits avec leurs lois les plus immédiates, et d'où la pensée même est absente.

Quant aux idées proprement générales, elles forment en quelque sorte le corps même de la science. C'est cette vérité fondamentale qu'exprimaient les anciens quand ils disaient : *Il n'y a point de science du particulier.* La raison en est que, lorsque nous expliquons un fait (ce qui est l'objet essentiel de la science), c'est toujours en le rattachant à un principe en vertu duquel *il fallait que ce fait se produisît,* c'est-à-dire duquel ce fait dérivait nécessairement, et qui, par conséquent, doit y donner lieu partout et toujours. Donc ce qui dans ce fait est scientifiquement explicable c'est quelque chose qui ne dépend ni des temps ni des lieux. Le fait s'est produit en tel lieu et à tel moment; c'est en cela qu'il est un fait particulier, car le propre du particulier c'est d'occuper une situation dans le temps et dans l'espace; mais ce n'est pas là ce que la science considère, puisqu'elle n'a en vue que le nécessaire et l'universel.

Certains philosophes contemporains prétendent pourtant que le particulier est objet de science à sa manière, attendu que, disent-ils, tout objet particulier peut être résolu en des phénomènes élémentaires explicables scientifiquement ; de sorte que la somme de toutes ces explications portant sur les éléments constitue une explication intégrale de l'objet particulier en tant que particulier. Mais d'abord il n'est pas vrai qu'un objet particulier puisse être résolu en la totalité de ses conditions élémentaires. Cela au contraire est impossible, non seulement pour nous, vu la limitation des moyens dont nous disposons pour la science, mais encore en soi, attendu que cette totalité est un infini, et que, l'infini étant inépuisable, il est contradictoire de vouloir en faire la somme. Mais, quand même cette impossibilité n'existerait pas, les philosophes dont nous parlons n'auraient pas raison encore ; car ce que l'on explique scientifiquement dans un objet particulier donné, ou, ce qui revient au même, dans l'une des conditions élémentaires de cet objet, c'est toujours l'abstrait, le général, l'*essentiel,* et jamais le concret, l'individuel, l'*accidentel.* Il est donc certain que le particulier, en tant que tel, échappe par nature à la science.

CHAPITRE VIII

LES IDÉES ABSTRAITES ET GÉNÉRALES

91. Les idées générales ont-elles un objet? — Nous avons vu, dans le chapitre précédent, quelle est la nature de l'abstraction et celle de la généralisation. Il nous faut maintenant considérer en elles-mêmes les idées abstraites et générales.

Le premier point que nous avons à examiner est celui-ci : les idées abstraites et générales ont-elles un objet? Mais nous savons qu'il y a lieu de distinguer entre les idées purement abstraites, qui n'ont point d'extension, comme les idées de vertu, de puissance, de courage, etc., et les idées proprement générales, qui ont au contraire une extension, comme l'idée de la blancheur ou l'idée de l'homme. Ces dernières, étant plus près de la sensation que les premières, doivent, plutôt que celles-ci, correspondre à quelque chose de réel dans la nature extérieure. Commençons donc par nous demander si les idées générales ont un objet; nous rechercherons ensuite si les idées purement abstraites en ont un.

Que les idées générales aient un objet, et qu'il y ait, par conséquent, quelque chose de général dans la nature comme dans notre pensée, c'est évidemment une chose nécessaire. Autrement, il faudrait conclure que rien au dehors ne répond à ce que nous pensons, que nos conceptions ne sont qu'un jeu de notre esprit, et que la science est vaine et vide. Mais il s'agit de savoir en quoi consiste la généralité des choses dans la nature. Si l'on appelle *conceptualisme* toute théorie qui accorde aux idées générales un contenu et un objet, par opposition au *nominalisme,* qui les réduit à n'être que de purs sons, *flatus vocis,* comme disaient les Scolastiques, c'est assurément le conceptualisme qui est la vérité. Mais il y a bien des manières d'entendre le conceptualisme, et bien des manières aussi qui en font une théorie absurde. Nous n'examine-

rons ici que la manière la plus commune, qui est aussi la plus inacceptable de toutes, et, après l'avoir réfutée, nous passerons immédiatement à l'exposition du conceptualisme tel qu'il doit être compris et accepté, à notre avis.

92. Le conceptualisme sous sa forme ordinaire. — Le conceptualisme, sous la forme qu'on lui a donnée le plus souvent, consiste à prétendre que l'objet d'une idée générale c'est un ensemble de caractères communs à tous les individus compris sous cette idée. Rien de plus naturel, ni de plus simple au premier abord, que cette solution; mais, si l'on y regarde d'un peu près, on reconnaîtra sans peine que la simplicité n'en est qu'apparente, et que, comme l'ont bien montré Descartes, Leibniz et un grand nombre d'autres philosophes, les prétendues qualités générales appartenant en commun à tous les individus d'une même espèce n'existent point.

Considérons, par exemple, la couleur blanche. Bien que je désigne par le même mot *blancheur* la couleur du lait, celle du lis et celle de la neige, il est certain que ces trois couleurs ne sont pas une seule et même couleur. Il n'existe donc pas une blancheur générale qui se retrouve dans tous les objets blancs.

Mais, dira-t-on, s'il n'existe pas de blancheur en général, il y a au moins des couleurs blanches. Telle portion d'un tapis de neige a exactement la même couleur que telle autre portion du même tapis: il y a donc une blancheur commune à toutes les parties d'un tapis de neige. Ainsi la généralité, qui ne se trouve pas lorsque l'on compare plusieurs objets, se rencontre, au contraire, dans un objet unique. On peut donc dire qu'il y a, non pas *la blancheur*, mais *les blancheurs*, et que chaque blancheur, considérée en elle-même, est une qualité générale.

Mais c'est encore là une erreur. Que les différences de couleur entre deux parties d'un tapis de neige nous échappent, on ne peut le contester ; mais en soi ces différences existent, et si nos sens étaient plus subtils, nous les percevrions. Il faut, en effet, se bien persuader que rien n'est mort dans la nature : quelque chose de stérile, de figé et d'immobile, cela ne se conçoit pas. Tout se meut, tout devient sans cesse, comme le disait Héraclite; et, par exemple, cette couleur de la neige qui nous paraît uniforme est ou peut se comprendre comme une impression produite sur nos yeux par certains mouvements d'une matière très subtile. Or croit-on que ces mouvements puissent se produire avec une régularité

telle qu'ils fassent sur nos organes pendant deux instants très courts deux impressions rigoureusement identiques l'une à l'autre ? Et, à supposer qu'il en pût être ainsi, nos yeux qui reçoivent ces impressions ne suffiraient-ils pas pour établir entre elles des différences ? Ainsi, il n'existe pas dans toute la nature deux choses que l'on puisse, absolument parlant, prendre l'une pour l'autre. Deux règles de bois paraissent avoir identiquement même longueur : elles diffèrent pourtant, mais si peu que je ne l'aperçois pas. On ne trouverait pas dans une forêt deux feuilles d'arbre ne différant en rien l'une de l'autre. Et il en est de même pour toutes choses. De là la vérité de ce que Leibniz appelait le *principe des indiscernables*. En un mot, la variété et la diversité des choses vont à l'infini. Non seulement on ne peut pas dire que tous les représentants d'une même espèce possèdent en commun tous les caractères de l'espèce ; mais on ne peut pas même dire que deux d'entre eux aient en commun l'une quelconque de leurs qualités réelles, si importante ou si infime qu'elle puisse être. A ne considérer que les qualités ou les caractères des êtres de la nature, l'individualité est partout, la généralité nulle part.

93. Vraie théorie conceptualiste. — Si la généralité n'est pas dans les qualités ou déterminations effectives et sensibles des êtres, où donc la trouverons-nous, puisqu'il faut enfin qu'elle existe quelque part ? Nous la trouverons dans les *rapports* que les qualités ont entre elles. En effet, la raison fondamentale qui nous a conduit à refuser aux qualités sensibles le caractère de la généralité, à savoir, leur diversité, leur mobilité, leur instabilité absolue, ne s'applique pas aux rapports, lesquels, ne dépendant plus des sens, mais de l'entendement pur, sont au contraire nécessaires, éternels, toujours identiques à eux-mêmes. Par exemple, deux mètres carrés d'un même tapis de neige n'ont pas en commun la couleur, mais ils ont en commun cette propriété géométrique que l'un et l'autre contiennent également cent décimètres carrés. Un groupe de dix hommes et un groupe de dix chevaux ne se ressemblent en rien, sinon en ce que, si l'on considère chaque homme et chaque cheval comme une unité, on peut, de part et d'autre, compter jusqu'à dix. Les rapports intelligibles, voilà donc ce qu'il y a dans les choses de vraiment général et même d'universel ; voilà ce qui seul est objet de science, et ce qui seul fait le véritable contenu de nos idées. Quant aux qualités sensibles, elles ne peuvent entrer dans la science et dans la pensée que dans la

mesure où elles sont susceptibles de se réduire aux rapports intelligibles.

94. La ressemblance rétablit une certaine généralité entre les qualités sensibles. — Est-ce à dire pourtant que la généralité soit exclue d'une manière absolue du domaine des qualités sensibles? Il est impossible qu'il en soit ainsi; car d'abord, en fait, nous avons des noms généraux répondant aux qualités sensibles, comme *couleur, saveur, température,* etc., et il faut bien que ces noms signifient quelque chose. Puis nous avons montré que l'identité absolue ne se rencontre pas dans la nature; mais la diversité absolue ne s'y rencontre pas davantage, attendu que deux choses absolument diverses seraient deux choses entre lesquelles l'esprit ne pourrait établir aucun rapport, même au moyen d'un nombre quelconque d'intermédiaires, et qui, par conséquent, ne pourraient ni faire partie du même univers, ni être conçues par le même sujet pensant. Mais, à défaut de l'identité, qu'est-ce qui peut s'opposer à la diversité, sinon la ressemblance? On a toujours tendance à prendre ce mot *le même* au sens de l'identité : c'est au sens de la ressemblance qu'il faut le prendre. Deux choses sont *la même chose* quand leur ressemblance est totale[1]. Mais deux choses qui sont *la même chose* ne sont jamais identiques l'une à l'autre, ni dans leur totalité, ni même dans l'un seulement de leurs éléments.

S'il en est ainsi, nous allons retrouver dans la similitude le principe de généralité que nous avions cherché en vain dans l'identité. Par exemple, si je désigne par le même nom de *blancheur* deux couleurs qui ne sont pas identiques, celle de la neige et celle du lait, c'est qu'elles sont semblables. La ressemblance de la couleur du ciel et de la couleur de la neige n'est plus aussi grande que celle de la couleur de la neige et de la couleur du lait; aussi je ne les appelle plus des *couleurs blanches;* mais cette ressemblance est encore assez grande pour que je dise que ce sont des *couleurs,* ce que je ne dirais pas si j'avais rapproché l'un de l'autre la teinte de la neige et le son de la trompette. La similitude des objets est donc le fondement de la généralité de nos concepts; et si la généralité de nos concepts a des degrés, c'est que la similitude des objets en a elle-même. Du reste, si la similitude et la généralité varient, ce n'est pas en raison directe, c'est en raison inverse

1. Le mot *ressemblance totale* est pris ici au même sens où il a été pris déjà dans la théorie de l'association des idées.

l'une de l'autre : la première représentant le point de vue de la compréhension, la seconde celui de l'extension.

Ce que nous venons de dire à propos des couleurs est également vrai des dimensions, des formes et de toutes les autres qualités sensibles sans exception : et, comme les objets concrets ne sont que des *complexus* de qualités abstraites, on peut comprendre que nous trouvions des ressemblances, par exemple, entre deux animaux, ou entre deux arbres de même espèce. Ainsi, sans qu'il y ait rien de rigoureusement identique chez deux hommes différents, nous les faisons rentrer l'un et l'autre dans la même espèce, en vertu de la ressemblance, et nous disons : « Ce sont deux hommes. » C'est donc, encore une fois, la ressemblance qui, à défaut de l'identité, forme la généralité des choses dans la nature, et aussi dans l'esprit, ainsi que nous le montrerons bientôt.

95. Le réalisme. — On appelle *réalisme* une doctrine suivant laquelle les caractères communs à tous les individus d'une même espèce constitueraient une essence éternelle et nécessaire, essence à laquelle participeraient tous les individus de l'espèce, mais qui subsisterait en dehors d'eux dans un monde supérieur et purement intelligible. Ainsi, tandis qu'aux yeux des conceptualistes les *universaux* n'existaient que dans les choses mêmes, *in re*, aux yeux des réalistes elles existaient encore et surtout à part des choses, *a parte rei*. Par exemple, tous les caractères constitutifs de l'humanité se rencontrent, suivant les réalistes, chez l'homme qui s'appelle Pierre ; mais de plus ces caractères subsistent à part de toute détermination concrète, et forment l'*homme en soi*, ou l'*homme universel*, lequel réside en Dieu. Le conceptualisme avait pour objet de rendre possibles les idées générales : c'était une doctrine psychologique. Le réalisme a pour objet de rendre possible ou du moins intelligible la communauté d'essence et de nature qui existe entre tous les représentants d'une même espèce : c'est une doctrine métaphysique.

Les modernes se sont montrés quelquefois fort sévères à l'égard de cette doctrine réaliste, dont le principe est dans Platon, mais qui a été professée et développée surtout au moyen âge. Il semble cependant que les raisons sur lesquelles repose le réalisme sont tout à fait analogues à celles sur lesquelles le conceptualisme est fondé, et qu'elles n'ont pas moins de force que ces dernières ; car, si la généralité qui est dans nos idées a besoin d'explication, et suppose dans les choses une généralité correspondante, la géné-

ralité qui est dans les choses n'a peut-être pas moins besoin d'explication, et suppose la généralité dans le principe des choses. Au reste, il faut convenir que les réalistes ont été souvent maladroits dans leur manière de présenter leur thèse et de la défendre. Nous allons chercher à déterminer brièvement ce que cette thèse peut renfermer de vérité.

Nous avons vu qu'il y a dans les choses de la nature deux sortes de généralités : 1° la généralité des rapports ; 2° la généralité des qualités sensibles, cette dernière fondée, non sur l'identité, mais sur la ressemblance. A l'égard de la généralité des qualités sensibles le réalisme n'a rien à prétendre. La nature, en effet, en instituant des ressemblances, rend possibles et légitimes les idées générales répondant aux qualités sensibles, mais elle ne leur crée pas d'objets. A l'égard de la généralité des rapports il en est peut-être autrement : attendu que les rapports sont des réalités, et même, en un sens, les seules réalités véritables, puisqu'ils sont l'unique objet de l'intelligence. Sans doute, il serait absurde de vouloir donner aux rapports une existence en dehors des termes qu'ils unissent : il n'y a point d'égalité en dehors des choses égales, ni de multiplicité en dehors des choses multiples. Mais pourtant il est certain que les rapports sont des *lois*, qui subsistent antérieures et supérieures en quelque manière aux termes auxquels elles s'appliquent. Par exemple, si deux poutres sont inégales, il faudra que la moitié de la plus grande soit plus grande que la moitié de la plus petite, et cela en vertu d'une nécessité idéale qui n'a point son origine dans les faits particuliers qu'elle régit. Qu'il faille faire d'une nécessité de ce genre une substance et un être, c'est autre chose, et l'on ne peut nier que les Réalistes du moyen âge, en le faisant, aient eu tort. Qu'il faille la rattacher à l'essence divine, c'est contestable encore, et Kant a eu raison, à notre avis, de prétendre que les rapports intelligibles, tout absolus qu'ils sont, ont leur fondement dans la constitution nécessaire de notre intelligence plutôt que dans l'être de Dieu. Mais, malgré tout cela, il reste vrai que les rapports, en tant que nécessités intelligibles, subsistent en eux-mêmes et en dehors de l'ordre sensible.

96. Valeur objective des idées purement abstraites. — Il nous reste à rechercher maintenant quelle est la valeur objective des idées purement abstraites. Cette valeur est réelle, comme celle des idées générales, mais elle est d'une autre nature.

Considérons, par exemple, l'idée de vertu. L'idée de vertu n'a

pas d'objet dans la réalité au même titre que les idées générales répondant à des qualités sensibles, comme la couleur ou le son. Elle n'en a pas davantage au même titre que les idées générales répondant à des rapports, comme l'égalité ou la différence. C'est une pure idée créée par l'esprit. Est-ce à dire pourtant qu'à cette idée rien ne corresponde au dehors? Nullement; car si rien ne correspondait à cette idée elle ne nous servirait à rien, et l'esprit n'aurait eu aucune raison pour la former. S'il l'a formée, c'est qu'elle lui était utile pour s'orienter au sein des choses et pour les mieux comprendre. Et de fait, que l'on suppose l'idée de vertu effacée de l'intelligence humaine, toute conception morale de la vie devient impossible. Il en est de même pour toutes les autres idées abstraites. Mais dirons-nous qu'à ce qui nous est nécessaire pour comprendre les choses rien dans les choses ne correspond ? Ce serait une absurdité. Les idées abstraites, sans avoir précisément un prototype hors de notre esprit, ont donc un réel fondement dans la nature des choses.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici se rapporte aux idées abstraites et générales en elles-mêmes, abstraction faite de l'esprit qui les pense : c'est-à-dire que nous avons envisagé ces idées par leur côté objectif. Il nous faut maintenant les considérer subjectivement, et en tant qu'elles sont des actes du sujet pensant. L'étude que nous avons à en faire à cet égard présente une certaine analogie avec celle que nous avons déjà faite de la perception extérieure. Dans la théorie de la perception extérieure, le but que nous nous proposions était de retrouver par la réflexion les procédés dont l'esprit use spontanément pour percevoir le monde sensible. Le but que nous nous proposons ici c'est de retrouver, également par la réflexion, les procédés dont l'esprit use spontanément pour acquérir, pour former, pour manier les idées abstraites et générales, et pour penser par leur moyen. Tous nous pensons comme nous percevons, conformément aux lois d'un mécanisme dont le secret nous échappe. C'est ce mécanisme dont il s'agit maintenant de démonter les rouages, afin de nous rendre compte des opérations que nous accomplissons sans le savoir lorsque nous pensons.

97. Comment les généralités sont représentées dans l'esprit. — Pour traiter cette question nous devons, ainsi que nous l'avons déjà fait pour une question différente, prendre comme point de départ de la discussion l'opposition que nous

avons reconnue entre la généralité des rapports et celle des qualités sensibles.

A l'égard des rapports, il est certain, comme on l'a dit plus haut, que nous ne pouvons pas les penser en eux-mêmes et indépendamment des termes qu'ils unissent. Par exemple, nous ne pouvons pas penser la grandeur en soi, mais la grandeur de tel objet; ni l'égalité en soi, mais seulement l'égalité de deux lignes, de deux distances, de deux durées déterminées. Mais, si nous ne pensons les rapports que dans leur application à des choses particulières et concrètes, il semble que la généralité qui est en eux doive nous échapper absolument. Il n'en est rien pourtant. La généralité est tellement de l'essence du rapport que le rapport même qui unit deux termes particuliers est représenté et pensé par nous comme général. La raison en est qu'un rapport est quelque chose de purement intelligible, quelque chose, par conséquent, qui est totalement étranger au temps et à l'espace. Or c'est dans le temps et dans l'espace seuls que le concret et le particulier se rencontrent. Donc, par cela même qu'ils sont étrangers au temps et à l'espace, tous les rapports sont généraux. Ainsi, il suffit de penser les rapports pour les penser comme généraux, puisque la généralité est leur caractère essentiel.

Il n'en est pas de même à l'égard des qualités sensibles. Les mêmes raisons qui font les qualités sensibles individuelles dans les objets font leurs représentations individuelles dans l'esprit. Il y a donc lieu de se demander comment, dans ces représentations individuelles, une certaine généralité au moins peut être contenue.

Pour le comprendre il convient de considérer de quelle manière nous formons nos idées générales. Lorsqu'un objet nous est donné, nous ne portons pas notre attention indistinctement sur toutes les qualités qu'il possède, mais seulement sur quelques-unes, ou même sur une seule, celle qui excite en nous le plus d'intérêt; et nous donnons à l'objet en question un nom qui le désigne dans notre esprit *en tant que possédant cette qualité.* Ce nom est d'abord pour nous un nom propre, puisqu'il désigne exclusivement un objet individuel. Mais que nous venions plus tard à rencontrer un objet différent chez qui la même qualité se retrouve, le même nom que nous avions donné au premier objet nous le donnerons encore à celui-ci, puisque ce nom n'avait été appliqué au premier objet qu'*en tant qu'il possédait la qualité considérée,* et que celui-ci la possède également. Dès lors ce nom de propre devient commun, et la généralisation est faite. C'est pourquoi l'on peut dire, non pas

seulement comme nous le faisions plus haut (90), que le langage suppose la généralisation, mais encore que le langage et la généralisation sont une seule et même chose, que parler c'est généraliser, et généraliser c'est parler. Hamilton s'est servi, pour exprimer les rapports de la pensée et du langage, de comparaisons qui sont restées célèbres. Lorsqu'une armée, disait-il, envahit un pays ennemi, elle y construit des forteresses, afin de bien établir sa domination : les mots sont les forteresses de la pensée. Lorsqu'on creuse un tunnel dans un banc de sable, il faut, à mesure que l'on avance, édifier une voûte, afin d'éviter les éboulements : les mots sont à la pensée ce que la voûte est au tunnel. Ces comparaisons ont le tort de donner à croire que la généralisation et le langage sont deux opérations parallèles et nécessaires l'une à l'autre. En réalité, leur rapport est bien plus étroit, puisqu'elles s'identifient.

Ainsi, c'est par la vertu de son association avec le mot, susceptible d'être appliqué à une multiplicité sans fin d'objets semblables, que la représentation individuelle prend le caractère de la généralité.

Cette explication paraît vraie en général, et nous la croyons suffisante à l'égard de ce que Stuart Mill appelle les *idées générales abstraites;* mais peut-être exige-t-elle un complément à l'égard des *idées générales concrètes*. C'est que les ressemblances sur lesquelles celles-ci sont fondées sont souvent plus éloignées et moins frappantes que celles qui servent de fondement aux idées générales abstraites; d'où il suit que l'on pourra hésiter dans l'attribution d'un même nom à des objets d'ailleurs assez différents. Par exemple, il n'est pas probable que l'attribution du nom de *chien* à une levrette, à un dogue, à un carlin, à un basset, soit aussi immédiate que l'attribution du nom de *blancheur* l'est à la couleur du lait et à celle de la neige. Il doit donc y avoir là un intermédiaire. Cet intermédiaire, qu'on appelle le *schème,* consiste dans une image générale, et par conséquent simplifiée et appauvrie, de tous les objets que l'on considère. Quand nous disons une *image générale*, ce n'est pas, évidemment, au sens littéral du mot qu'il faut l'entendre. Nous avons assez montré qu'entre deux objets, quelque semblables qu'ils soient, il n'y a jamais une seule qualité commune pouvant donner lieu à une image générale. La généralité dont il s'agit ici ne peut donc être qu'une généralité relative. Le schème du chien sera ainsi une image simplifiée, qui ne sera ni celle du carlin, ni celle du dogue, mais qui ressemblera à la fois à l'image du carlin et à celle du dogue plus que ces deux images ne se ressemblent entre elles;

de sorte que, par l'évocation rapide de l'image schématique, le passage de l'image du carlin à celle du dogue et l'attribution d'un même nom à ces deux animaux se trouveront facilités. Le rôle du schème est ainsi de nous rapprocher, dans une certaine mesure, du cas simple où l'attribution d'un même nom à deux choses très semblables se fait d'elle-même.

98. Comment nous pensons les abstractions pures. — Il reste maintenant à examiner comment nous pensons les pures abstractions, c'est-à-dire ces idées que l'esprit crée, et qui, ne tenant ni de près ni de loin à la sensation, n'ont pas d'objets directs dans le monde extérieur, bien qu'elles nous servent à le comprendre.

Il ne paraît pas que ces idées soient présentes de la même manière à tous les esprits. La différence de culture introduit au contraire dans la façon dont les hommes pensent les choses abstraites une diversité très grande. Nous ne pouvons naturellement pas considérer à part tous les cas particuliers, parce que cela irait à l'infini; mais nous prendrons deux cas qui paraissent être les cas extrêmes, et qui, en se combinant à des degrés divers, produisent tous les cas intermédiaires.

La première manière de penser les choses abstraites c'est celle qui consiste à penser par images, c'est-à-dire à se représenter des actions ou des objets particuliers et concrets. Par exemple, on pensera la *loi* en se représentant un tribunal et des juges en robes rouges; la *vertu*, en se représentant un homme qui se jette à l'eau pour en sauver un autre qui se noie, etc. Cette manière de penser, qu'on retrouverait certainement chez tous les hommes, paraît cependant appartenir plus particulièrement aux personnes les moins habituées à l'abstraction. C'est, en soi, une manière défectueuse, parce que les images sont des symboles nécessairement très imparfaits des idées abstraites.

La seconde manière de penser, beaucoup meilleure que la première, bien qu'en usage chez tous les hommes comme celle-ci, se montre surtout chez les esprits les plus familiarisés avec l'usage de l'abstraction. C'est celle qui consiste à déterminer le sens du mot abstrait d'une manière directe et presque sans recourir aux images.

Pour opérer cette détermination il existe plusieurs moyens. Parmi ces moyens, l'un des principaux est la définition. Par exemple, si quelqu'un nous demande, ou si nous nous demandons à nous-mêmes ce que c'est que la vertu, la réponse pourra être qu'elle est

la disposition à tout sacrifier au devoir. C'est donc une définition qui nous donne le sens du mot. De même, on cherche un mot dans le dictionnaire pour en savoir la signification : c'est toujours par une définition que le dictionnaire répond. Mais ici une difficulté se présente. Définir, en effet, n'est pas autre chose que remplacer le mot défini par les mots de la définition. Or on ne voit pas que nous puissions avancer beaucoup en substituant à un mot tel que *vertu* trois autres mots : *disposition, sacrifice, devoir,* qui n'ont pas plus de sens par eux-mêmes que n'en avait le mot *vertu.* Pourtant il est certain que cette substitution fait sortir le mot *vertu* de son indétermination primitive, et ce qui le prouve c'est que la définition donnée n'est pas quelconque. Par exemple, si, au lieu de celle qui vient d'être énoncée, il avait plu de donner celle-ci : *une figure formée par trois droites qui se coupent,* il est certain que quelque chose en nous eût protesté. Donc nous avons dans la définition un premier moyen de déterminer le sens du mot *vertu.*

En fait, pourtant, la définition ne nous est pas d'un grand usage dans la vie courante. Il nous arrivera cent fois d'entendre parler de la vertu, et de comprendre ce que l'on en dit, sans songer même à la définir. Du reste, la définition est un procédé utile pour la détermination du sens des mots, mais c'est un procédé qui en suppose d'autres avant lui ; car, si les trois mots par lesquels nous définissons le mot *vertu* avaient besoin, pour prendre dans notre esprit un sens et un caractère particuliers, d'être eux-mêmes définis par d'autres mots, nous reculerions à l'infini sans trouver jamais un point d'appui à tout cet édifice de définitions. Puis la définition est un procédé lent. Or les phrases que nous lisons ou que nous entendons prononcer se succèdent avec rapidité, et cependant tous les mots qui les composent sont compris de nous. C'est donc, très certainement, que nous avons des moyens pour faire vite et d'une manière simple l'attribution à chaque mot du sens qui lui est propre. Voyons quels peuvent être ces moyens.

D'abord, un mot qui n'est pas un pur *flatus vocis,* comme sont les mots d'une langue que nous n'entendons point, est toujours associé dans notre esprit avec une multitude de faits psychologiques qu'il évoque plus ou moins confusément. Soit, par exemple, le mot *bonté.* Le mot bonté a été associé dans mon expérience passée avec l'idée de certains faits, comme une injure pardonnée, une aumône faite à un pauvre, un acte de dévouement accompli : il tend donc à évoquer le souvenir de ces faits, c'est-à-dire des images. De plus, lorsque j'ai été témoin de ces belles actions, j'ai

éprouvé des sentiments d'estime et d'admiration pour leurs auteurs. Ces sentiments, qui sont encore associés au mot *bonté*, sont de même évoqués par lui. Enfin, aux images et aux sentiments se sont jointes des dispositions à agir, de l'ardeur et de l'émulation à bien faire : toutes ces dispositions sont encore mises en éveil et excitées par le rappel du mot. Il est clair qu'un mot qui remorque à sa suite un groupe aussi complexe de faits psychologiques définis n'est plus un simple son de voix sans signification, mais qu'il est au contraire très fortement déterminé, sinon par lui-même, du moins par ses concomitants dans la conscience.

En second lieu, des mots que nous avons l'habitude de joindre ensemble contractent par là même certaines affinités en vertu desquelles ils sont déterminés les uns par les autres. Par exemple, le mot *vertu* s'alliera bien dans une proposition avec d'autres mots tels que *aimable, méritoire*, etc., mais il en repoussera d'autres tels que *odieux*, *honteux*, etc. C'est en vertu des affinités, non pas naturelles, bien entendu, mais acquises, que les mots ont entre eux, que certaines alliances de mots produisent dans l'esprit même le moins attentif une sorte de choc, comme nous l'avons dit plus haut. Donc ce qui détermine les mots et contribue à leur donner un sens, ce ne sont pas seulement les associations que les mots contractent avec des images, des tendances, des sentiments, etc., ce sont encore les associations attractives ou répulsives, pour ainsi dire, qu'ils contractent entre eux.

On peut voir par là que nous n'accepterions pas l'opinion qu'exprime M. Taine quand il prétend que le mot est, dans notre esprit, « le substitut de l'idée absente ». Le rôle du mot, tel que nous le comprenons, est bien plus important. L'idée, selon nous, est un groupe de faits psychologiques divers, et le mot est le centre et comme le noyau de ce groupe : c'est lui qui en tient unies toutes les parties. Il n'est rien par lui-même, et il est tout par le rôle qu'il joue comme principe d'union des éléments de la pensée. Il ne remplace pas l'idée, car il est au contraire la cheville ouvrière de l'opération par laquelle l'idée se constitue.

De même que le mot évoque les faits psychologiques multiples qui lui sont associés, et qui, par leur connexion avec lui, le déterminent et lui constituent un sens, chacun de ces groupes de faits psychologiques, à son tour, tend à évoquer le mot qui le résume et qui l'exprime. C'est donc la même loi d'association qui explique comment nous pouvons tout à la fois comprendre la pensée d'autrui et faire comprendre la nôtre.

On objectera peut-être à cette manière d'entendre la détermination des mots abstraits que l'évocation d'images et de tendances nécessairement assez vagues n'est pas de nature à donner à ces mots un sens bien précis ni bien rigoureusement défini. Il y a du vrai dans cette observation. Mais d'abord, nous n'avons pas toujours besoin d'une précision absolue dans l'emploi des notions abstraites. Il est, au contraire, une multitude de cas, dans la vie pratique par exemple, où il nous suffit parfaitement de nous entendre en gros avec nous-mêmes et avec les autres. Il en va autrement dans la pensée spéculative et dans la science : la précision, là, est de rigueur. Mais, cette précision, nous pouvons l'obtenir dans la mesure où elle est alors nécessaire, et cela, par le moyen des mots eux-mêmes. Les mots en effet, du moins les mots abstraits, en même temps qu'ils ont le pouvoir d'évoquer devant la conscience la multitude des concomitants psychologiques auxquels ils sont associés, ont encore un pouvoir tout contraire à celui-là, en ce qu'ils sont des instruments d'abstraction et de simplification des idées. Ce second pouvoir tient aux relations qui s'établissent entre eux dans le langage, relations desquelles résulte une sorte d'endiguement et de délimitation du sens trop vague et trop incertain qu'ils avaient pris à part les uns des autres. Par exemple, si je prononce devant une personne le seul mot de *justice*, j'éveille en elle une foule d'images et de tendances dont l'ensemble est des plus confus. Mais si je dis : *La justice est le respect du droit,* je donne une notion de la justice qui est suffisamment définie pour permettre un jugement réfléchi, et peut-être même un raisonnement démonstratif.

En somme, le *nominalisme,* c'est-à-dire cette théorie d'après laquelle les idées abstraites et générales ne seraient que des *noms,* est une théorie absurde si on la prend à la rigueur, parce que, si nous ne pensions que des mots, nous ne penserions rien du tout. C'est même encore une théorie à rejeter complètement au sujet des idées générales soit de rapports, soit de qualités sensibles, parce que, dans le domaine des idées générales, ce sont les choses, non les mots, qui nous déterminent à penser. Mais, au sujet des idées purement abstraites, le nominalisme reprend un sens et une valeur, parce que là les mots sont plus que des auxiliaires de la pensée, qu'ils deviennent des éléments constitutifs de la pensée même, et qu'enfin il est vrai, dans une certaine mesure, que nos pensées ne sont que les mots par lesquels nous les exprimons.

99. Comment s'opère le développement de la pensée abstraite? — Cette théorie va nous permettre de comprendre comment les idées abstraites et générales, du moins les plus simples et les plus communes, se forment et se développent en nous. Si les mots jouent un rôle si important dans la constitution de ces idées, il est à croire que le langage sera l'instrument principal de ce développement. C'est en effet ce qui a lieu. Les idées abstraites et générales entrent d'abord dans notre esprit par les mots que nous entendons. Mais pour cela une analyse des sons entendus est nécessaire avant tout pour détacher chaque mot du tout complexe dont il fait partie, et qui est la phrase entière. A l'origine, une suite de sons exprimant une pensée était comme un bloc, et désignait uniquement, et d'une manière particulière, l'objet de la pensée en question. C'est l'analyse qui, brisant ce bloc en diverses fractions, en a constitué des mots isolables les uns des autres, et susceptibles d'un sens général, tandis que le bloc entier était restreint à un sens particulier. Par exemple, on dit à un enfant : « Veux-tu prendre ton lait? » et on lui donne du lait à boire. Lorsque, plus tard, l'enfant désirera qu'on lui donne du lait, il répétera textuellement la phrase qu'on lui a dite; ce qui prouve bien que cette phrase est associée dans sa pensée avec le souvenir du lait qu'il a bu, mais sans distinction aucune des éléments dont elle se compose. Ainsi l'enfant n'est tout d'abord que perroquet. On ne peut pas même dire proprement qu'il parle, car les sons qu'il a émis lui ont été suggérés spontanément par le souvenir du lait bu antérieurement, auquel ils étaient associés, exactement comme eût été suggérée une autre action quelconque, pourvu que l'accomplissement en fût facile. Mais bientôt l'enfant entend des phrases telles que celles-ci : « Veux-tu manger? Veux-tu jouer? Veux-tu te promener? » Il en résulte que *Veux-tu?* se détache des différents groupes de sons dont il fait partie, et qu'il devient un mot à signification abstraite et générale, susceptible d'être employé dans une multitude de circonstances différentes, et que l'enfant emploiera pour son propre compte toutes les fois qu'il désirera obtenir quelque chose. C'est pour cela qu'un enfant qui a faim dira très bien : *Veux-tu* manger? Plus tard, à la suite d'une nouvelle analyse, les deux parties de ce tout complexe se sépareront à leur tour. L'enfant apprendra que *tu* désigne exclusivement la personne à qui l'on parle, et *vouloir,* l'acte de la volonté en général. Du reste, il s'en faut de beaucoup que la dislocation des sons s'opère d'elle-même sans que l'esprit y prenne part. Les différences extrêmes que

l'on rencontre sous ce rapport chez des individus les uns mieux, les autres moins bien doués, prouvent assez le contraire. Un caporal alsacien, pendant la dernière guerre, écrivait *salbobolisse* pour *salle de police :* les mots *salle* et *police* n'étaient pas encore parvenus dans son esprit à l'état d'autonomie. Un petit enfant avait appris la fable *le Corbeau et le Renard*. On lui montre un arbre en lui demandant quel est le nom de cet objet; il répond : *C'est un arbre perché*. C'est qu'il n'a pas fait encore l'analyse des sons qui composent le premier vers de sa fable.

Ainsi, c'est par l'analyse des sons entendus que débute la pensée abstraite. Ces sons, fragmentés en quelque sorte, contractent entre eux des liaisons diverses, et groupent autour d'eux des images et des tendances diverses. Alors, mais alors seulement, ils prennent le caractère de *mots;* et c'est ainsi que commence proprement le langage de la parole. Un perroquet ne parle pas, bien qu'il prononce des sons articulés, qui même ont un sens. On peut dire même qu'il ne parlerait pas encore s'il était capable de prononcer ces sons avec intention, et de leur faire signifier justement ce qu'ils signifient. C'est que, pour parler véritablement, il faut savoir manier et combiner d'une infinité de manières différentes les sons, de même que celui-là seul sait écrire qui peut unir les lettres de l'alphabet, et en former tous les mots de la langue qu'il parle.

Une fois en possession de sons qu'on lui a appris, ou que lui-même a inventés, l'enfant, avons-nous dit, y rattache des images : mais, le plus souvent, ces images différeront de celles que nous y rattachons nous-mêmes; de sorte que pour lui les mots n'auront pas le même sens que pour nous. On peut dire, par conséquent, que l'homme commence par se faire lui-même son propre langage. M. Taine cite à ce propos l'exemple suivant. On avait donné à sa fille une petite médaille bénite qu'on lui avait passée autour du cou, en lui disant : « C'est le bon Dieu. » L'enfant répète : « C'est le *bo du*. » Quelque temps après, se trouvant sur les genoux d'un oncle qui portait un lorgnon, elle prend le lorgnon dans ses mains, en disant : « C'est le *bo du* de mon oncle. » Elle a donc formé une classe qui pour nous n'existe point, celle des petits objets ronds, percés d'un trou, et suspendus au cou par un cordon. Mais plus tard l'enfant abandonnera les généralisations qu'il avait faites pour adopter les nôtres : c'est-à-dire qu'il substituera peu à peu au sens que lui-même avait d'abord imposé aux mots un sens différent, qui est celui de la langue commune. Alors la communication avec tous ceux qui parlent la même langue lui de-

viendra possible : jusque-là elle ne l'était pas, sinon dans la mesure où il s'était adapté à l'usage de cette langue. Pour le reste des mots et des idées, il ne pouvait être compris que des personnes de son entourage familiarisées avec ses locutions propres.

100. Langues synthétiques et langues analytiques. — Il résulte de ces considérations des conséquences intéressantes relativement à la structure des langues en général, et aux rapports du langage avec la pensée.

D'abord ce que nous venons de dire des individus, à savoir que le progrès de leur intelligence se fait par l'analyse des sons articulés qu'ils entendent, et par le rattachement à ces sons des faits psychologiques qui font de ces sons des mots en leur donnant un sens, est vrai aussi à l'égard des peuples, quoique sous une forme un peu différente. Les langues, synthétiques à l'origine, tendent à devenir de plus en plus analytiques à mesure que les peuples qui les parlent se civilisent davantage. Ici donc encore le progrès se fait par le développement de l'analyse; mais ce point a besoin de quelque explication.

On entend quelquefois par *langue synthétique* une langue qui exprime les idées en peu de mots, et par *langue analytique* une langue qui exprime les mêmes idées en un plus grand nombre de mots. Il suit de là que le latin, qui exprime en un seul mot, *laudabor,* la même idée que le français exprime en trois mots, *je serai loué,* est une langue plus synthétique que le français, et surtout que l'allemand et l'anglais, qui usent pour le même objet de quatre mots. Du reste, on accorde bien que les langues synthétiques sont des langues primitives et grossières, ce qui implique que le latin est une langue inférieure. L'absurdité de cette conséquence montre assez la fausseté du principe d'où elle découle. Une langue qui dit beaucoup de choses en peu de mots n'est pas pour cela une langue synthétique, mais une langue *concise.* Une langue synthétique est une langue qui renferme peu d'idées, et qui, par conséquent, a besoin de peu de mots pour les exprimer. Tel est l'état des langues que parlent les peuples barbares. Rien de plus aisé que d'apprendre ces langues, à cause de leur simplicité et de leur pauvreté[1], et l'on aurait plus tôt fait d'apprendre dix idiomes de l'Afrique qu'une seule langue complexe et savante, comme le français ou l'allemand. Mais aussi rien de plus embarrassant, ou plutôt de plus impossible, que

1. Sauf les complications d'un autre genre qui peuvent s'y rencontrer. Voir à ce sujet Whitney, *la Vie du Langage,* chap. XII.

d'exprimer avec des moyens pareils des pensées abstraites ou subtiles, puisque à de telles pensées aucun mot dans ces idiomes ne correspond. Il faut donc nécessairement, si un peuple se civilise, que sa langue se perfectionne. Ce perfectionnement se réalisera par l'analyse des idées primitives. Grâce à cette analyse, une idée d'abord confuse se résoudra en un certain nombre d'idées distinctes, lesquelles, naturellement, exigeront chacune la création d'un mot spécial. C'est ainsi que, par exemple, là où un peuple barbare n'a peut-être qu'une idée, et partant qu'un mot, nous distinguons les termes *prudence, sagesse, circonspection, clairvoyance, pénétration,* etc., et pas un de ees termes ne peut être pris pour un autre, parce que chacun d'eux a son sens distinct. Voilà comment l'analyse des idées, pourvu qu'elle soit bien faite, donne aux langues à la fois la *richesse,* la *clarté* et la *précision.*

On voit par là que le seul fait de posséder et de parler une langue analytique et complexe témoigne qu'un peuple est parvenu à un état de culture avancé. Du reste, il y a évidemment une infinité de degrés dans la possession d'une telle langue. Le français dans la bouche de nos paysans est une langue assez simple : sous la plume d'un Pascal ou d'un Bossuet il atteint une complexité extrême. Chacun, même dans une société civilisée où la langue paraît uniforme, parle un langage en rapport avec l'état de son intelligence. Quand on passe des classes éclairées aux classes inférieures d'une nation, on constate qu'un grand nombre de mots, même de mots relativement usuels chez les premières, cessent d'être employés et même d'être compris chez les autres.

101. Comment une langue est l'expression du génie du peuple qui la parle. — Ce ne sont donc pas seulement les livres, les conversations ni les discours qui contiennent un enseignement positif et des idées, ce sont aussi les mots eux-mêmes. Les mots d'une langue sont des généralisations toutes faites, que nous devons accepter, bonnes ou mauvaises, si nous voulons pouvoir comprendre et parler cette langue. Ces généralisations varient de peuple à peuple, comme varient d'enfant à enfant les généralisations enfantines, et pour la même raison, à savoir, que chaque peuple a ses mœurs, son esprit et sa manière d'envisager les choses. C'est pour cela que ce qu'on appelle justement l'*âme* ou le *génie* d'un peuple s'exprime bien sans doute par les institutions, par les lois, par les œuvres d'art qu'il a enfantées, mais s'exprime surtout par la langue qu'il parle. C'est pour cela encore

qu'apprendre une langue étrangère c'est se dépayser en quelque manière, puisque c'est s'initier à des idées nouvelles, et pénétrer au sein d'une civilisation plus ou moins différente de celle dans laquelle on a vécu. Aussi est-ce une erreur de croire que ce qui se dit dans une langue puisse également se dire dans une langue différente. Il ne peut exister ni version ni thème rigoureux, sauf en matière abstraite et scientifique.

Par là s'expliquent encore une multitude d'erreurs et de préjugés, qui sont en nous sans que nous puissions nous en rendre compte, car ils sont comme incrustés dans la langue que nous parlons. Et si nous avons tant de peine à nous en défaire, et même à nous en apercevoir, c'est qu'il n'est rien qui tienne à nous plus intimement que les formes et les mots de notre langue maternelle. Dans ces mots et dans ces formes notre esprit trouve comme des moules dont il subit l'empreinte à des degrés divers, et qu'il ne brisera plus.

Condillac a dit : « Toute science n'est qu'une langue bien faite. » C'est là une exagération, attendu que c'est la science qui fait la langue, et non pas la langue qui fait la science. Mais pourtant il est certain que la précision des idées a pour corrélatif nécessaire la précision du langage scientifique. Et l'on peut ajouter que le langage scientifique, lorsqu'il a atteint la perfection, devient à son tour pour la science un instrument de progrès par la simplicité et la rigueur qu'il donne aux idées scientifiques, ainsi qu'on peut le voir par les exemples que fournissent l'algèbre et la chimie.

102. Peut-on penser sans le secours des mots ? — On s'est demandé bien souvent s'il est possible de penser sans le secours des mots. Cette question est pour nous facile à résoudre, ou plutôt elle est résolue déjà par tout ce qui précède. D'abord, il est clair que ce que l'on entend ici par *les mots* doit être pris en un sens large. Quand on parle de *penser par les mots* on ne peut avoir en vue d'une manière exclusive les sons articulés ; autrement, la question ne se poserait même pas, puisque le cas des sourds-muets prouve assez que les sons articulés ne sont pas nécessaires pour la pensée. Par conséquent, tout ce qui peut rendre à l'esprit le même service que les sons articulés lui rendent, c'est-à-dire tout ce qui peut servir, comme on l'a expliqué plus haut, de centre à l'idée, et de point de rattachement à tous les éléments qui la composent, est compris ici implicitement sous ce vocable général *les mots*. Quant à savoir quels peuvent être les substituts des sons

articulés chez les sourds-muets, ou même chez tous les hommes dans certaines circonstances, c'est un point qui n'importe pas pour l'objet qui nous occupe maintenant, et que, du reste, nous retrouverons plus tard.

A l'entendre ainsi, nous disons, et c'est une conséquence manifeste de nos principes, que l'on ne peut pas penser sans le secours des mots. Sans doute, si par le mot *penser* on voulait désigner la représentation en général, on serait en droit de dire que nous pouvons penser sans le secours des mots; mais penser n'est pas se représenter; c'est proprement former des concepts afin de comprendre les choses. Or il n'y a pas de concept sans un mot ou sans quelque chose d'équivalent : c'est-à-dire, en définitive, que là où le *langage* manque la pensée proprement dite ne saurait se former.

On objectera encore peut-être que la pensée précède nécessairement le langage, attendu que pour parler il faut avoir quelque chose à dire, et que pour avoir quelque chose à dire il faut penser. Mais cette objection ne repose que sur une confusion d'idées. Il y a en nous, il est vrai, et on l'a reconnu déjà, une sorte de pensée latente, faite de tendances plus ou moins obscures et d'images plus ou moins incertaines, pensée ténébreuse, qui cherche à se dégager des ombres qui l'environnent pour arriver à la pure lumière. Cette pensée latente ne suppose pas le langage; mais l'effort de l'esprit auquel elle donne lieu, et qui a pour objet de la faire passer à l'état de pensée claire et distincte, est précisément un effort pour l'exprimer par le langage. Si donc la pensée confuse, qui n'est pas encore la pensée, est antérieure aux formes de langage par lesquelles elle devra s'exprimer, il faut reconnaître que la pensée claire et distincte ne peut se passer du langage, puisque, justement, c'est le langage seul qui la rend claire et distincte.

Voici donc comment, en fait, les choses se passent. Nous avons quelque chose à dire. Ce quelque chose n'est pas formulé encore, autrement il serait dit, au moins intérieurement, ce qui est l'essentiel; mais il tend à se formuler, et par conséquent il suscite spontanément, grâce à la loi d'association, les mots par lesquels il s'exprimera et passera à l'état de notion distincte. Quelquefois cependant l'évocation des mots n'a pas lieu; mais c'est qu'alors la pensée est trop indéterminée pour pouvoir revêtir une forme quelconque; et dans ce cas on peut dire qu'il y a en nous le germe d'une conception plutôt qu'une conception effective, car une conception effective eût bien trouvé à s'exprimer. Une fois l'expression trou-

-vée, nous entrons en possession de notre pensée, et alors cette sorte d'obsession qui nous tourmentait disparaît. C'est pourquoi nous ne pensons jamais sans nous tenir à nous-mêmes un discours intérieur. Max Müller cite une peuplade de l'Océanie qui exprime l'idée de *penser* par un mot signifiant littéralement *parler dans son estomac*. Ces sauvages sont dans le vrai, et il suffit de s'observer soi-même un instant pour reconnaître qu'il y a en nous une parole interne à peu près constante, laquelle donne lieu, du reste, à une excitation très sensible des organes vocaux, et provoquerait l'émission d'une parole susceptible d'être entendue si la volonté n'en arrêtait pas les effets.

Ainsi il est certain que penser, au moins penser d'une manière distincte, c'est parler. Notre pensée effective est tout entière dans notre parole. Aussi Boileau a-t-il eu raison de dire :

> Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
> Et les mots, pour le dire, arrivent aisément.

Si nous parlons toujours notre pensée, il est vrai de dire aussi que bien souvent nous pensons notre parole, c'est-à-dire que nous pensons après avoir parlé. Alors ce sont les mots qui se suggèrent en nous les uns les autres, en vertu des affinités que l'habitude a établies entre eux. C'est ce que Leibniz appelle le *psittacisme* (parler comme les perroquets). Le psittacisme est certainement un péril, surtout si l'on en abuse ; et pourtant il nous rend des services inestimables. S'il nous fallait à tout instant penser à ce que nous disons, en examiner la valeur, choisir nos mots, construire nos phrases, l'esprit demeurerait écrasé sous l'effort qu'il lui faudrait faire. Au contraire, chez un homme qui a l'habitude de la parole les mots se suivent aisément, rapidement, gardant d'eux-mêmes une connexion suffisante avec l'idée à exprimer ; et alors l'esprit n'a plus qu'à surveiller la marche d'un discours qui se déroule en quelque sorte de lui-même et dont il suffit de prévenir les écarts ; d'où résulte pour la pensée une aisance et une liberté extrêmes.

103. Rapports du langage avec la pensée. — Si tout ce qu'on vient de dire est exact, si notre vraie pensée c'est le discours que nous tenons à nous-mêmes ou aux autres, il faut s'attendre à retrouver dans le langage tout ce que comporte la pensée, c'est-à-dire, outre l'idée dans son essence abstraite, tous les concomitants qui lui donnent une couleur et en font une réalité concrète et vivante, à savoir, les sentiments, les passions, les émo-

tions, etc. Il en est effectivement ainsi, grâce au concours qu'apportent au langage de la parole le langage des gestes, les jeux variés de la physionomie, les inflexions de la voix. Chez un habile orateur ce n'est pas seulement la bouche qui parle, c'est la personne tout entière. Il ne faudrait donc pas croire que la vraie parole d'un homme ce soient les mots qu'il prononce isolés de tous ces éléments accessoires, et desséchés comme les plantes d'un herbier : la vraie parole est à la fois le mot prononcé, plus tout ce que nous venons de dire, qui fait corps avec elle et ne peut pas s'en séparer. C'est pourquoi elle est riche, variée et vivante. Comme elle jaillit de l'âme spontanément, elle va directement à l'âme pour y éveiller des sentiments et des émotions. La parole écrite a, sous ce rapport, bien moins d'avantages, et c'est ce qui explique qu'un discours qu'on a bien compris, et qui a fait plaisir à l'audition, paraît souvent à la lecture terne et presque inintelligible.

Cependant la parole écrite a aussi de son côté des ressources précieuses. L'homme qui écrit, mieux que celui qui parle, peut choisir et arranger ses mots de façon à obtenir, outre la correction et l'élégance, cette heureuse précision qui permet à un écrivain de penser avec netteté et d'exprimer tout ce qu'il pense. Il est vrai que toutes les langues ne se prêtent pas également à cet art. Il en est de souples, et il en est de raides ; il en est de riches, et il en est de pauvres ; mais il n'en est guère, parmi les langues des peuples civilisés, de si rebelles qu'un habile écrivain ne puisse, par leur moyen, rendre toutes les pensées et tous les sentiments dont son esprit est capable.

CHAPITRE IX

LE JUGEMENT

104. Le jugement et la proposition. — Juger, dit Aristote, c'est affirmer quelque chose de quelque chose, κατηγορεῖν τι περί τινος. Le jugement formulé devient la *proposition*. Mais, au point de vue de l'étude psychologique, il n'y a guère de distinction à faire entre le jugement et la proposition. Tout jugement, en effet, du moins tout jugement réel et explicite, se formule nécessairement dans une proposition, puisque les idées générales supposent les mots et ne peuvent s'en séparer. C'est pour cela qu'en fait, lorsqu'on traite du jugement, on parle des *termes* dont il est formé, du *sujet*, de l'*attribut*, expressions qui n'ont rapport qu'au jugement formulé, c'est-à-dire à la proposition.

L'essence du jugement c'est l'affirmation; mais il ne faudrait pas croire, parce que l'affirmation s'exprime généralement par le verbe, que le verbe soit indispensable à la constitution du jugement. J.-J. Rousseau a dit: « A mon avis, la caractéristique d'un être intelligent c'est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est*. » C'est une erreur, et ce qui le prouve, c'est qu'il est des langues, l'ancien égyptien par exemple, où le verbe est inconnu, et où il est remplacé par le substantif. M. Régnaud cite encore à ce propos des idiomes de peuples sauvages dans lesquels l'idée que nous formulons par les mots « Pierre bat Paul » se rend par des tours de phrase tels que ceux-ci : « Par Pierre Paul coup », ou « A Paul coup Pierre », ou encore « Pierre Paul lui-coup-lui » [1]. On sait que des gens d'une culture très rudimentaire, parlant néanmoins une langue avancée comme le français, n'emploient les verbes qu'à l'infinitif, et disent, par exemple : « Moi vouloir ceci. » Or le verbe à l'infinitif c'est à peine le verbe. On voit par là que,

1. *Revue philosophique*, t. XXVI, p. 588.

bien loin d'être l'élément essentiel du jugement, le verbe, surtout aux temps personnels, est un progrès et un raffinement que, certainement, les langues primitives n'ont point connu.

105. Division des jugements. — Les jugements peuvent être divisés soit par rapport au sujet, soit par rapport au verbe, soit par rapport à l'attribut.

Par rapport au sujet, les jugements sont *universels,* lorsque le sujet y est pris dans toute son extension, c'est-à-dire lorsqu'il désigne tous les individus de l'espèce considérée (tous les hommes sont mortels); ou *particuliers,* lorsque le sujet désigne une partie seulement des individus de cette espèce (quelques hommes sont médecins) ; ou *singuliers,* lorsque le sujet désigne un individu unique (Pierre est savant). On peut rapprocher des jugements individuels les jugements *collectifs,* dans lesquels le sujet est un groupe, non plus indéterminé comme sont les espèces, mais déterminé au contraire, et par conséquent fermé, c'est-à-dire une *collection* d'individus (les officiers de ce régiment sont braves). — Cette première division se rapporte à ce que Kant appelle la *quantité* des jugements.

Par rapport au verbe, les jugements sont *affirmatifs* ou *négatifs,* suivant que l'attribut y est affirmé ou nié du sujet; mais la négation est encore une forme de l'affirmation, puisque nier c'est affirmer une non-convenance entre le sujet et l'attribut. Cette seconde division se rapporte à la *qualité* des jugements.

Il en est une troisième à laquelle le verbe sert de base, comme à la précédente, et qui se rapporte à la *modalité;* c'est celle que l'on fonde sur le caractère de l'affirmation; d'où la distinction des jugements *nécessaires* (la somme des trois angles d'un triangle égale deux droits) et des jugements *contingents* (il pleut, je me souviens).

Enfin, par rapport à l'attribut, les jugements peuvent se classer de plusieurs manières, parce que les attributs possibles d'un même sujet peuvent être de divers genres. La détermination des genres est l'objet que s'est proposé Aristote daus sa table des *Catégories.* Kant, qui s'est placé à un point de vue différent, donne le nom général de *relation* au rapport de l'attribut au sujet.

A la relation on peut rattacher la distinction des jugements *analytiques* et des jugements *synthétiques.*

On appelle analytique un jugement dans lequel l'attribut est tiré par analyse de la notion *essentielle* que nous avons du sujet. Par

exemple, nous ne pouvons pas concevoir les corps autrement qu'étendus : l'étendue fait partie de la compréhension nécessaire de l'idée de corps, c'est-à-dire qu'elle fait partie de l'essence des corps ; ce jugement : *les corps sont étendus* est donc analytique.

On appelle synthétique, au contraire, un jugement dans lequel l'attribut ne fait pas partie de la notion *essentielle* du sujet, et est ajouté au sujet par synthèse. Par exemple, je puis concevoir un corps qui ne pèserait point, quoique peut-être un tel corps ne puisse exister dans la nature; donc, dans ce jugement : *les corps sont pesants,* l'attribut *pesant* ajoute à la notion essentielle que j'ai des corps une qualité qui n'y est pas comprise : c'est, par conséquent, un jugement synthétique.

106. Rôle et objet des jugements analytiques et synthétiques. — La différence que nous venons de signaler entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques en entraîne une autre dont l'importance est grande : les jugements analytiques répondent à la fonction *logique,* et les jugements synthétiques, à la fonction *réelle* de la pensée. Voici l'explication de cette opposition.

Un concept est donné : ce concept est complexe, c'est-à-dire qu'il contient une pluralité de termes élémentaires. Mais tel des éléments dont il est composé implique ou exclut tels autres termes. Si donc, sous une forme quelconque, j'exclus ce qui est impliqué, ou j'introduis ce qui est exclu, je détruis par là même mon concept, parce que j'y fais entrer des éléments contradictoires. La condition *logique* de la pensée est, par conséquent, qu'après une analyse réfléchie du contenu de nos concepts nous donnions aux objets de ces concepts leurs vrais attributs, et ceux-là seulement. Par exemple, je pense Dieu comme parfait : la notion de perfection enveloppe celle d'existence éternelle et nécessaire, mais je puis ne pas le savoir : l'analyse de l'idée de perfection me le fera connaître. De même, une équation contient virtuellement la détermination de toutes les valeurs de x par lesquelles elle peut être résolue; mais le calcul reste à faire pour dégager toutes ces valeurs. Or le calcul est précisément une analyse, et toute analyse, sans être un calcul, est pourtant au fond de même nature que le calcul, car elle n'a pour objet que de dégager des identités.

Ainsi, le jugement analytique a pour objet de nous faire connaître le contenu de nos idées et, par là, de maintenir l'accord de la pensée avec elle-même en la préservant de la contradiction.

Voilà ce que nous appelons la *fonction logique* de l'esprit; et comme cette fonction s'exerce tout à fait en dehors de l'expérience, on dit que les jugements analytiques sont *a priori.*

Les jugements synthétiques présentent des caractères opposés. Dans ces jugements le lien qui unit l'un à l'autre l'attribut et le sujet n'est plus un lien logique que l'esprit puisse découvrir par l'analyse de ses idées. Il faut donc nécessairement que l'expérience intervienne ici pour nous montrer que tel attribut est uni à tel sujet dans la réalité. Par exemple, du moment qu'aucune analyse rationnelle ne peut m'apprendre que la neige est blanche, comment pourrais-je savoir qu'elle l'est en effet si je ne l'avais pas constaté? Ainsi les jugements synthétiques ont l'expérience à la fois pour fondement et pour objet. En tant qu'ils l'ont pour fondement, on dit qu'ils sont *a posteriori;* en tant qu'ils l'ont pour objet et qu'ils s'y rapportent d'une manière directe, on dit qu'ils répondent à la *fonction réelle* de l'esprit.

Kant cependant soutient qu'il existe des jugements synthétiques *a priori,* et que même l'existence de ces jugements est la condition de la science. La raison qu'il en donne est que les jugements analytiques, établissant seulement des rapports entre nos idées, ne nous font pas sortir de l'ordre idéal, et ne nous introduisent nullement dans la réalité des choses de la nature; de sorte que, si nous pénétrons dans cette réalité, ce ne peut être que par des jugements synthétiques. Mais pénétrer dans la réalité de la nature n'est rien, si nous ne pouvons le faire qu'au moyen de l'expérience, car l'expérience est particulière et contingente, et la science est universelle et nécessaire. Si donc nous voulons atteindre à la science véritable, il faut que nous puissions porter des jugements qui aient une valeur quant aux choses de l'expérience, c'est-à-dire qui soient synthétiques, et qui en même temps soient universels et nécessaires, c'est-à-dire qui soient *a priori.* Telles sont les raisons par lesquelles Kant pense établir, non pas qu'il y a des jugements synthétiques *a priori,* mais qu'il doit y en avoir.

Nous ne pouvons pas songer à développer ici, encore moins à discuter à fond cette célèbre doctrine; mais nous devons faire observer que la question de savoir s'il y a ou non des jugements synthétiques *a priori* est l'une des questions fondamentales qui se rapportent au problème général de la connaissance. En effet, s'il y a de tels jugements, c'est que l'expérience n'explique pas toute la connaissance humaine, et l'empirisme, qui soutient le contraire, est une doctrine fausse : s'il n'y en a pas, l'empirisme a raison au contraire, du

moins à l'égard de la science, et s'il a raison à l'égard de la science, il est à croire qu'il aura raison pour tout le reste. On comprend donc l'intérêt spéculatif qui s'attache à la question.

107. Autre division des jugements. — Les différentes divisions des jugements que nous venons de considérer ont surtout, sauf la dernière, rapport à l'ordre logique; mais elles ne sont pas de nature à mettre en évidence les caractères essentiels du jugement en tant qu'opération de l'esprit, ce qui est le point de vue de la psychologie. Pour bien comprendre ce qu'est le jugement, non plus dans sa structure logique, mais en lui-même et dans son contenu, nous devons nous reporter à une division des jugements assez ancienne et autrefois classique, en jugements d'*existence,* d'*attribution* et de *relation.*

108. Jugements d'existence. — Les jugements d'existence sont ceux dans lesquels on affirme l'existence réelle et effective de quelque chose : *j'existe, les corps existent.*

Les jugements d'existence ont donné lieu à de célèbres controverses. Locke voulait que tous les jugements fussent le résultat d'une comparaison entre le sujet et l'attribut, les jugements d'existence aussi bien que les autres. Si donc j'affirme mon existence, c'est, suivant Locke, qu'ayant comparé l'idée d'existence à l'idée du moi, j'ai reconnu que ces deux idées conviennent entre elles.

V. Cousin protesta avec énergie contre cette théorie (*Philosophie de Locke,* leçon XXIII et XXIV), alléguant que l'esprit débute par le concret et non par l'abstrait; que jamais la comparaison entre l'idée d'un moi abstrait et celle de l'existence abstraite n'eût pu me conduire à la connaissance et à l'affirmation de mon existence concrète ; et que, par conséquent, l'affirmation de mon existence est antérieure à toute réflexion, et impliquée dans la conscience même que j'en ai.

Mais M. Janet, tout en reconnaissant avec V. Cousin que l'esprit débute dans la connaissance par l'intuition du concret, non par la conception de l'abstrait (*Traité élémentaire de philosophie : du jugement*), combat l'opinion de ce philosophe en tant qu'il identifie la conscience de l'existence et le jugement par lequel l'existence est affirmée. Dans le jugement, suivant M. Janet, il entre un élément intellectuel qui ne se trouve pas dans la conscience pure et simple, à savoir, la *subsomption* (*subsumere*) d'un sujet général ou particulier sous un attribut nécessairement général. Par exemple, je ne puis pas m'attribuer l'existence à moi-même si je n'ai aucune idée de

l'existence d'une manière générale. Sans doute, l'idée d'existence n'est pas antérieure à la conscience que j'ai de moi-même, mais il faut que je la dégage du fait concret et particulier de mon existence; autrement, je ne pourrais jamais juger que j'existe.

Là-dessus M. Janet nous paraît avoir pleinement raison. Il est certain que, si ce que j'affirme de moi c'est *mon existence,* et non pas l'*existence* en général, se sentir et se juger existant sont une seule et même chose ; et comme le sentiment de l'existence ne peut manquer à aucun animal, il faudra dire que « l'huître juge », ce qui est apparemment excessif.

109. Jugements d'attribution. — Les jugements d'attribution sont ceux par lesquels nous attribuons à un sujet non plus l'existence, mais une qualité déterminée : *cette rose est belle; Jean est sage.*

Une question toute semblable à celle dont nous venons de parler à propos des jugements d'existence se pose à propos des jugements d'attribution, à savoir : l'attribut de ces jugements est-il général ou particulier? M. Rabier soutient qu'il est particulier (*Leçons de psychologie,* p. 250), et la raison qu'il en donne, c'est que « si l'attribut d'un jugement était nécessairement général, il s'ensuivrait que que nous ne pourrions jamais attribuer à un sujet que des qualités générales, c'est-à-dire indéterminées, et jamais tel degré précis d'une qualité... Quand je dis : « Comme ce lis est blanc ! » est-ce *la blancheur* en général, ou *sa blancheur* particulière que je remarque dans ce lis ? »

Si dans les jugements d'existence l'attribut est général, comme on vient de le dire, à plus forte raison le sera-t-il dans les jugements d'attribution où l'attribut est une qualité comme la beauté, la bonté, la blancheur. Nous ne pourrions donc pas sur ce point partager l'opinion de M. Rabier. Il est certain que lorsque nous regardons un lis, ce que nous y voyons c'est la blancheur de ce lis, et non pas la blancheur en général; mais autre chose est percevoir la blancheur particulière d'un objet, autre chose est attribuer à cet objet la qualité de blancheur. Donner à un lis *sa blancheur* c'est l'affaire du sens visuel; ce qui seul est intellectuel, et ce qui seul constitue un jugement, c'est de lui attribuer *la blancheur,* c'est-à-dire une qualité générale. Du reste, si nous devions attribuer à un lis *sa blancheur,* et non pas *la blancheur,* comment pourrions-nous dire : *le lis et la neige sont blancs,* puisque la blancheur de ces deux objets n'est pas la même ?

Ainsi les jugements d'existence et les jugements d'attribution impliquent également la faculté généralisatrice de l'esprit, et même ils dépendent uniquement de cette faculté. Du reste, la réciproque est vraie; car si, comme le dit très bien M. Janet, « juger c'est généraliser », il est vrai aussi de dire que généraliser c'est juger, puisque la généralisation ne consiste pas dans la possession d'une idée générale formée une fois pour toutes, mais dans l'application d'un même nom représentant une même idée générale à une multitude de choses semblables.

110. Jugements de relation. — Les jugements de relation paraissent être d'une autre nature que les précédents. Ils se réduisent à peu près à l'opération que, dans plusieurs traités de philosophie, on étudie comme une opération particulière de l'esprit sous le nom de *comparaison*. Ils consistent en ceci que, deux termes étant donnés, l'esprit aperçoit et affirme entre eux un certain rapport. Par exemple, *Pierre est plus grand que Paul* est un jugement de relation.

Ces jugements diffèrent des précédents en ce que l'attribut n'y est pas général. Sans doute, comme l'a fait remarquer M. Rabier, « les formes du langage déguisent cette vérité; on dit, par exemple, que *Pierre et Paul sont semblables ou différents*. Mais qui ne voit que les deux termes du jugement sont ici *Pierre* et *Paul*, et que la similitude ou la différence n'est pas un terme, mais bien le rapport affirmé entre ces deux termes? » (P. 250.)

Faut-il même parler d'attribut pour des jugements de ce genre? « Comment soutenir, dit encore M. Rabier, que dans ce jugement *Pierre et Paul se ressemblent*, l'opération de la pensée consiste à saisir un rapport entre *Pierre et Paul* pris ensemble, et l'attribut *similitude?* Évidemment l'opération de la pensée consiste à saisir un *rapport de similitude* entre Pierre et Paul comparés entre eux. » On voit par là que, si le principe posé par M. Janet, que « l'attribut d'un jugement est toujours général » (*Traité élémentaire*, p. 173), s'applique aux jugements d'existence et aux jugements d'attribution, il ne s'applique pas aux jugements de relation.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien de général dans ces jugements, ou qu'ils aient un caractère moins intellectuel que les autres? Nullement; car un rapport comme l'*égalité*, la *différence*, la *similitude*, est quelque chose d'intelligible, et non pas de sensible, ainsi que nous le montrerons plus loin. On ne peut pas même dire que la généralité manque à de pareils jugements; car, ainsi que nous

l'avons fait observer déjà (97), un rapport est toujours général. M. Rabier, il est vrai, conteste ce point. Le rapport est *particulier*, dit-il, « lorsqu'il est déterminé et précis ; exemple : entre les points A et B, entre la lune et le soleil, il y a précisément *telle distance.* » (P. 251.) — Soit, mais *telle distance* est un rapport général, et non pas un rapport particulier ; et ce qui le prouve c'est que *telle distance* peut séparer, non pas deux objets seulement, mais une infinité d'objets. Il y a donc autant de généralité dans les jugements de relation que dans tous les autres.

111. Le jugement opération essentielle de l'intelligence. — Il résulte de ce qui précède que la généralisation et le jugement sont une seule et même opération de l'esprit considérée seulement sous deux aspects un peu différents l'un de l'autre. Si maintenant l'on ajoute que le raisonnement à son tour se réduit au jugement, ainsi qu'il sera montré plus loin lorsque nous traiterons du raisonnement, il devient évident que le jugement est l'opération intellectuelle par excellence, l'unique opération même de l'intelligence, puisque toutes les autres se réduisent à celle-là. Donc penser c'est juger, et ce qu'il y a d'intellectuel dans l'ensemble de nos phénomènes de conscience, c'est le jugement, et le jugement seul. Le jugement est ainsi, selon la parole de Rousseau, « la caractéristiqu e de l'être intelligent ».

112. Le jugement est irréductible à la sensation. — Tous les philosophes ont eu le sentiment net que la faculté de juger c'est l'intelligence même. On conçoit donc que ceux d'entre eux qui veulent faire dériver l'intelligence des facultés sensitives, c'est-à-dire les empiristes, aient dû faire les plus grands efforts pour réduire entièrement le jugement à la sensation. Mais cette réduction ne peut s'opérer : il est facile de s'en convaincre.

Considérons d'abord les jugements d'existence et les jugements d'attribution. Dans ces jugements, nous l'avons montré, l'attribut est toujours général. Mais l'idée du général est-elle une idée sensible ? Les empiristes le prétendent. Cette opinion peut, en effet, se soutenir, si par ce mot *généraliser* on entend simplement dégager l'ensemble des caractères communs à des objets connus par expérience, et par là même *formant un nombre limité ;* car il est certain que percevoir les qualités d'un objet et percevoir dans plusieurs objets une qualité commune sont deux opérations du même ordre. Mais est-ce en ce sens que nous avons pu dire : « Juger c'est

généraliser » ; et la subsomption d'un sujet sous un attribut général consiste-t-elle seulement à faire rentrer ce sujet dans une classe formée par un nombre restreint et assignable d'objets perçus? Quand nous disons : « Ce lis est blanc, » pensons-nous seulement attribuer à ce lis la qualité commune au lait, à la neige, à la porcelaine? Non, car le général ainsi compris c'est encore le particulier. La couleur commune à mille objets de notre expérience c'est encore *une couleur*. Or ce n'est pas *une blancheur* que nous entendons attribuer à ce lis, mais bien *la blancheur,* c'est-à-dire une qualité qui, dans notre esprit, prend le caractère, non pas de la généralité restreinte, comme le suppose l'empirisme, mais de la généralité absolue ou, pour mieux dire, de l'universalité. Or, si la blancheur conçue au sens de la généralité restreinte peut être une idée sensible, conçue au sens de l'universalité elle ne le peut certainement pas, attendu que la sensation ne donne point l'universel. Donc dans ce jugement : ce lis est blanc, nous devons considérer que l'idée de blancheur est une idée intelligible et *pure,* sinon quant à sa matière, qui vient de la sensation, du moins quant à sa forme, qui est l'universalité; et par conséquent il faut reconnaître que le jugement d'existence et le jugement d'attribution sont inexplicables par les seules facultés sensitives.

Passons au jugement de relation. Il est aisé de voir qu'un tel jugement n'a rien de sensible, c'est-à-dire qu'il n'est en soi ni une représentation, ni une image, ni un sentiment, ni rien enfin qui tienne à la sensibilité. En effet, ce que nous affirmons dans le jugement de relation c'est un rapport entre certains termes représentés : par exemple, nous disons : « Pierre est plus grand que Paul ; » mais le rapport lui-même n'est point représentable, autrement il ne serait qu'une image de plus ; de sorte que nous aurions trois objets à nous représenter, et nous n'aurions pas le rapport qui unit les deux premiers.

Ce qui prouve encore qu'un rapport n'est rien de sensible, c'est que les termes que le rapport unit peuvent varier indéfiniment sans que le rapport lui-même change. Dans l'esprit d'un aveugle-né et dans celui d'un clairvoyant les éléments sensibles de la notion d'espace, c'est-à-dire les images, sont entièrement différents et même irréductibles entre eux; mais les rapports sont les mêmes, et c'est pour cela qu'il n'y a pour les uns et pour les autres qu'une seule géométrie. A la vérité, les rapports ne sont que des formes, et ces formes supposent une matière qui est fournie par les images; mais il ne paraît pas que la clarté et la distinction des concep-

tions intellectuelles tienne en rien au nombre, à l'intensité, à la variété des images qui leur servent de matière et de support. Un animal peut avoir les sensations les plus vives, les plus délicates : il ne deviendra pas pour cela capable de penser. Laura Bridgmann est réduite à quelques sensations tactiles, et cela lui suffit pour généraliser, pour juger, pour parler, en un mot pour avoir la vie de l'intelligence.

Ces raisons en faveur de l'irréductibilité du jugement à la sensation ne sont pas les seules qu'on puisse alléguer. On peut y ajouter que le jugement suppose une raison à nous connue; c'est-à-dire que, lorsque nous jugeons, nous savons la raison de notre affirmation, et que, par conséquent, nous jugeons en quelque sorte notre jugement même. Par exemple, si je dis : « César était un plus grand politique qu'Alexandre, » je sais pourquoi je le dis. Au contraire, la sensation est un fait brutal qui s'impose, et qui ne porte avec lui aucune lumière. On a mal à la tête, on voit une couleur, et c'est tout. Sans doute, on peut dire : « Je sais pourquoi j'ai mal à la tête; c'est une couleur que je vois; » mais alors on sort de la pure et simple sensation pour entrer dans le domaine du jugement. Le jugement, nous l'avons dit, est une affirmation, et affirmer c'est choisir entre le oui et le non, ce qui suppose une certaine réflexion. La sensation ne comporte rien de semblable.

113. Le jugement est irréductible à l'association des idées. — Mais, s'il est impossible de réduire le jugement à la sensation, il reste à l'empirisme une ressource : c'est de donner pour principe au jugement l'association des idées. Deux idées, ou plutôt deux sensations, sont données ensemble dans la conscience : elles contractent par là un lien en vertu duquel l'une des deux évoquera l'autre. Cette évocation nécessaire, voilà le jugement, suivant les empiristes.

Qu'il soit impossible, avec une théorie pareille, de rendre compte du caractère intellectuel de nos jugements, c'est chose évidente. Du reste, les empiristes n'ont pas à se mettre en peine d'explications à ce sujet, puisque en réduisant l'intelligible au sensible ils nient purement et simplement l'intelligible comme tel. Si donc, comme nous croyons l'avoir suffisamment montré, il y a dans l'esprit humain des idées pures, la thèse que nous venons d'exposer n'a pas besoin de réfutation. Pourtant il ne sera pas inutile de nous y arrêter un instant pour faire toucher du doigt l'illusion sur laquelle elle repose.

Lorsque, en vertu de la loi d'association, une idée en a évoqué une autre dans la conscience, il peut arriver soit que l'esprit dégage le rapport existant entre ces deux idées, soit qu'il ne le dégage pas. Dans le premier cas il y a un jugement et un acte d'intelligence; dans le second, il n'y a qu'un phénomène analogue à la sensation toute brute. Mais ce qui est remarquable c'est que très souvent les effets extérieurs seront les mêmes dans les deux cas; de sorte qu'un sujet qui ne juge pas, et dans la conscience duquel les idées ne font que se succéder passivement, agira comme s'il jugeait, ce qui peut nous faire croire qu'il juge en effet. Par exemple, dans la cervelle d'un chien qui a été battu l'image du bâton levé et celle des coups reçus sont associées de telle sorte que, lorsque le chien verra son maître lever le bâton, il se rappellera les coups et s'enfuira, comme s'il jugeait qu'il faut s'enfuir. Pourtant l'animal ne juge pas, du moins nous n'avons aucune raison de le supposer, et l'acte qu'il accomplit, raisonnable en soi, n'est point raisonnable pour lui. C'est un simple effet de l'automatisme cérébral. Voici comment la chose peut se comprendre. Soit une série d'idées A, B, C, associées entre elles par contiguïté. L'idée A évoque l'idée B mécaniquement, et comme par une sorte de ressort et de détente. L'idée B évoque l'idée C de la même manière; et si quelque image de mouvement est associée à cette dernière, le mouvement la suivra infailliblement. Il n'est donc pas nécessaire, pour que le mouvement ait lieu, que les idées A, B, C, aient été comparées entre elles, ni que leurs rapports aient été perçus, ce qui serait un jugement et un acte d'intelligence. Le rôle des idées A et B n'a été ici que d'amener l'idée C, et cela automatiquement, non par la vertu des liaisons intelligibles qui l'unissent avec cette dernière. On ne trouverait donc pas dans tout ce qui se passe à ce sujet dans la conscience de l'animal le jugement le plus élémentaire.

114. Conséquences. — Si ces considérations sont exactes, s'il est vrai que le jugement soit irréductible à la sensation, il en faut conclure, suivant une remarque que nous avons déjà faite, qu'il y a une différence essentielle entre penser et imaginer, et que l'on pense sans images, puisque, si l'on pensait en imaginant, le penser ne serait qu'une forme du sentir. Aristote a dit pourtant : « On ne pense pas sans images, » et il est certain qu'il a eu raison en ce sens que les images sont la matière nécessaire sur laquelle la pensée s'exerce, et faute de quoi elle demeurerait sans objet. Par exemple, lorsque nous pensons un rapport, c'est toujours

entre certains termes perçus ou imaginés. Mais la conception du rapport lui-même n'est le fait ni des sens ni de l'imagination; et c'est bien ainsi que l'entend Aristote, puisqu'il déclare que l'*intellect actif,* c'est-à-dire précisément la faculté de penser, ne contient en soi rien de sensible.

Mais il y a plus. Les images tiennent aux organes, celles de la vue à l'appareil visuel, celles de l'ouïe à l'appareil auditif, et ainsi des autres. Si donc on pense sans images, n'en faudra-t-il point conclure qu'on pense aussi sans organes? Sans doute, une pensée qui ne tient en rien aux sens et au corps est impossible à imaginer : elle est même, en un certain sens, impossible à comprendre, parce que pour comprendre un objet intelligible il faut pouvoir l'analyser, et que la pensée pure, étant une et simple, est absolument inanalysable. Mais il faut bien se rendre compte que ce que nous appelons ici la pensée pure n'est que la *forme* de la pensée proprement dite, laquelle suppose encore une *matière*. Or il ne signifierait rien d'objecter, à propos d'une forme, la nécessité d'imaginer et de comprendre. Pourvu donc qu'on sache l'entendre, on reconnaîtra qu'il faut acquiescer, comme le dit M. Rabier, à cette grande parole de Bossuet au sujet d'une grande parole d'Aristote : « Quand Aristote a dit : « C'est sans organes que l'on pense, » il a parlé divinement. »

115. Le jugement et la croyance. — Le jugement, avons-nous dit, consiste essentiellement dans l'affirmation. Mais affirmer c'est croire; autrement l'affirmation n'est qu'apparente. Ainsi, en dehors de l'acte purement intellectuel de juger il y a lieu de considérer un autre acte, inséparable en fait du premier, mais différent en nature : c'est l'adhésion que nous donnons à nos jugements. C'est ce second acte, ou plutôt cette seconde face de l'acte total, qu'il nous faut maintenant étudier.

Quelle est, d'une manière générale, l'origine de la croyance? D'abord, c'est une loi de notre constitution mentale que toutes nos représentations s'objectivent d'elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles nous apparaissent comme manifestant des objets. Ainsi une couleur, une résistance, sont des sensations; mais une couleur et une résistance m'apparaissent comme des qualités appartenant à des corps. La même loi est vraie à l'égard du jugement lui-même. Par exemple, j'ai jugé qu'entre deux choses données il y a tel rapport : naturellement et spontanément mon jugement s'objective, c'est-à-dire que je vois le rapport qui m'est apparu comme existant dans les

objets. Quant à rendre compte de cette loi d'objectivation, c'est une chose impossible, puisque, comme on vient de le dire, c'est une loi première et irréductible de notre esprit. Mais, cette loi une fois admise, la croyance en est une conséquence nécessaire. Comment, en effet, pourrions-nous ne pas croire à ce que nous nous représentons, puisque ce que nous nous représentons nous apparaît comme quelque chose que la pensée perçoit, et perçoit, naturellement, tel qu'il est?

Pourtant il s'en faut de beaucoup que nous donnions notre adhésion à toutes les représentations, à tous les jugements qui se présentent à notre esprit. C'est que parmi ces jugements il en est un grand nombre qui se contredisent les uns les autres ; et comme il est impossible que deux représentations contradictoires soient vraies ensemble, l'une des deux exclut l'autre, ce qui nous oblige à choisir entre elles. Il y a donc lieu de se demander comment se produit l'assentiment de l'esprit dans le cas très général où un jugement voit s'élever contre lui un jugement antagoniste.

116. Caractères et conditions de la croyance. — Les opinions qu'ont professées les philosophes au sujet de la nature et des conditions de la croyance peuvent se ramener à trois : celle de Descartes, celle de Spinoza, celle de Locke et de Leibniz.

Suivant Descartes, la croyance, c'est-à-dire l'assentiment, ou plus simplement le jugement lui-même, est tout à fait indépendant de l'intelligence et, par conséquent, des idées que nous considérons. C'est un acte, comme l'acte de parler ou de se taire, comme l'acte de marcher ou de demeurer immobile, et à ce titre il relève de la volonté seule. Ainsi c'est la volonté qui porte ou qui suspend le jugement sur ce que l'entendement se représente; et c'est ce qui explique comment Descartes a cru pouvoir à son gré « rejeter toutes les opinions qui étaient entrées jusque-là en sa créance », et leur substituer provisoirement un doute universel.

La doctrine de Spinoza est le contre-pied absolu de celle de Descartes. Aux yeux de Spinoza, penser et croire ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même chose. C'est que pour lui l'idée n'est pas un fait de passivité, un objet que l'entendement se contente de contempler, comme le voulait Descartes : elle est active et vivante; elle s'impose quand elle a pour cela la clarté et la force nécessaires, et elle entraîne l'assentiment de l'esprit. La croyance est donc considérée ici comme un fait du pur entendement : la volonté n'y a aucune part, ou plutôt la volonté n'est rien

sinon l'entendement lui-même en tant qu'il affirme ou nie. La volonté, comme faculté distincte, n'existe pas pour Spinoza.

La troisième doctrine est intermédiaire entre les deux précédentes. Locke et Leibniz estiment que nous ne pouvons pas croire ce que nous voulons, ou seulement refuser notre adhésion à ce qui nous apparaît comme le plus vraisemblable; mais que cependant nous pouvons exercer sur nos croyances une action indirecte, en portant de préférence notre attention sur un aspect des choses qui nous plaît davantage, et en négligeant de considérer les raisons qui nous porteraient à juger contrairement à nos préférences.

Cette troisième doctrine contient certainement une part importante de vérité; mais elle a le tort de déplacer la question, et de nous donner le change sur ce qui fait le véritable objet du débat. Lorsque Locke et Leibniz disent que les passions et la volonté ont action sur le cours de nos idées et contribuent par là à déterminer nos jugements, ils ont raison sans doute, et personne ne songerait à leur contester ce point. Spinoza même leur concéderait que, partout où nous avons des intérêts, ni nos idées ni nos jugements n'ont le caractère de l'impersonnalité, et que, sauf dans la région des idées pures qui n'émeuvent point la sensibilité, nos pensées expriment toujours la manière dont les choses nous affectent. Mais, encore une fois, la vraie question n'est pas là. La vraie question est de savoir si, nos idées sur un objet donné étant ce qu'elles sont, de quelque façon d'ailleurs qu'elles se soient formées dans notre esprit, nous sommes maîtres, ou non, de suspendre notre jugement, et de ne pas adhérer à ce que l'entendement nous présente comme véritable, ou même de nous prononcer en sens contraire. Le débat reste donc circonscrit entre les deux doctrines de Descartes et de Spinoza.

La doctrine de Descartes paraît insoutenable. Quoi de plus faux, en effet, que d'imaginer l'idée, selon l'expression de Spinoza, « comme une sorte de peinture des choses..., comme une figure muette tracée sur un tableau [1] » ? N'est-il pas évident au contraire que l'idée, étant un acte de l'esprit, n'est pas quelque chose d'inerte que la volonté manie à son gré, et qui ne peut exercer sur cette volonté aucune réaction ? Puis, Descartes se montre partout fort éloigné de croire à la possibilité d'une volonté indifférente qui se déterminerait sans raison et d'une manière arbitraire. Or que serait-ce que cette volonté qui pourrait ainsi suspendre ou porter

1. *Éthique*, IIe partie, prop. 48, et scol. de la propos. 49.

à son gré un jugement sans y être déterminée par la valeur des idées que l'entendement lui présente[1]? Une telle volonté ne mériterait-elle pas d'être appelée *indifférente?* Descartes a pu renoncer une fois à toutes les opinions qui étaient entrées jusque-là en sa créance; mais c'est qu'il avait pour cela un motif, le désir de mettre plus d'ordre et d'unité dans son esprit. En s'abstenant de juger il obéissait donc à une idée: une idée déterminait sa volonté; et, de fait, on ne conçoit pas que la volonté puisse agir sans idées ou contrairement aux idées.

C'est donc Spinoza qui a raison, du moins pour le fond des choses, car il y a peut-être excès à identifier pleinement, comme il le fait, la volonté avec l'entendement. Ainsi, nous jugeons des choses suivant la manière dont elles nous apparaissent. La manière dont elles nous apparaissent peut dépendre de nos dispositions personnelles; mais, étant donné qu'elles nous apparaissent comme telles, notre adhésion n'a rien d'arbitraire, et nous ne pouvons pas juger autrement que nous ne jugeons. « Toute volonté de croire qui dépasserait les raisons de croire serait, dit très bien M. Rabier, comme un mensonge qu'on essayerait de se faire à soi-même et dont on ne réussirait pas à se convaincre. En un mot, *toute volonté de croire est inévitablement une raison de douter*[2]. »

Cependant il faut convenir que la doctrine de Spinoza a contre elle les faits les plus positifs. L'expérience, en effet, montre que l'on peut penser, connaître, avoir des idées sans pouvoir même leur opposer des idées antagonistes, et pourtant s'abstenir de croire. Les sceptiques de tous les temps, comme le fait remarquer M. Brochard, n'ont jamais fait autre chose[3]. De plus, ne sait-on pas qu'il est des gens que les démonstrations les plus parfaites sont impuissantes à convaincre, et cela, quoiqu'ils les aient comprises? C'est ainsi qu'on a vu, il y a quelques années, des gens dupés par de prétendus spirites nier l'erreur où ils étaient tombés, alors même que les auteurs de la fraude avaient avoué devant les tribunaux leur supercherie[4].

Inversement, on peut croire, et même d'une croyance entière

1. Il est vrai que, dans la pensée de Descartes, l'indétermination de nos jugements tenait à la présence d'idées confuses dans l'esprit, et cessait lorsque nos idées avaient pu être amenées à l'état de clarté et de distinction parfaites. Mais une idée confuse c'est une idée mélangée d'éléments sensibles, sensations ou désirs. Or il n'y a pas plus d'indétermination dans la puissance impulsive des sensations ou des désirs que dans celle des plus pures idées de l'entendement. Il resterait donc toujours à comprendre comment, en matière d'idées confuses, la volonté peut être maitresse souveraine de nos jugements.

2. *Psychologie*, p. 270.

3. *De l'Erreur*, p. 101.

4. C'est la fameuse affaire dite des photographies spirites, jugée en juin 1875. V. *De l'Erreur*, p. 104.

excluant absolument le doute, à des choses dont soi-même on reconnaît que l'on n'a point de démonstrations positives. C'est le cas, en particulier, des croyances religieuses. La religion commande de croire aux *mystères* qu'elle enseigne, c'est-à-dire à des vérités que la raison ne peut atteindre. Ce n'est donc pas ici la puissance intrinsèque des raisons qui force l'assentiment de l'esprit. A cela il est possible d'objecter, il est vrai, que l'on croit à la vérité de la religion par raisons démonstratives, et à ce que la religion enseigne et que l'on ne comprend pas, par raisons d'autorité. Soit; mais pourtant on rencontrerait aisément des hommes qui ne pensent pas que la vérité de la religion puisse se démontrer, et qui néanmoins croient tout ensemble, et très fermement, et à la religion et à ses mystères.

Est-ce à dire qu'il faille abandonner la doctrine de Spinoza comme celle de Descartes? Non, car entre ces deux doctrines il n'y en a pas une troisième : seulement il importe de la bien prendre. Nous devons ici distinguer le cas d'un entendement tout neuf, comme est celui d'un enfant ou celui d'une personne entièrement ignorante qui n'a aucune idée se rapportant à l'objet dont on va l'entretenir, et le cas d'un entendement adulte, plus ou moins formé, plus ou moins pourvu d'idées arrêtées d'avance. A l'égard d'un entendement neuf, la doctrine de Spinoza est vraie sans restriction. Un enfant croit tout ce qu'on lui dit, pourvu que ce qu'on lui dit ne soit pas en opposition avec les principes les plus essentiels de la raison, le principe de contradiction ou le principe de causalité, par exemple. La force objectivante des idées est si grande, ou plutôt la croyance aux idées se confond tellement avec la conception de ces mêmes idées, qu'un esprit non prévenu croit nécessairement et spontanément tout ce qu'il imagine ou conçoit, dans la mesure où il l'imagine ou le conçoit.

Il en est autrement à l'égard d'un entendement déjà formé et pourvu d'idées. Un tel entendement peut se comparer à une place forte qu'occupe une garnison, et dans laquelle l'ennemi ne peut plus entrer sans coup férir. Il y a dans la possession antérieure de notre esprit par certaines idées une force de résistance qui nous rend souvent tout à fait réfractaires à des idées contraires, quelles que soient les raisons sur lesquelles celles-ci se trouvent appuyées. C'est ce qu'on appelle d'une manière générale le *préjugé*. Mais ce mot ne doit pas se prendre ici en un mauvais sens, parce que le préjugé tel que nous venons de le définir, pourvu qu'il ne tourne pas à l'entêtement et à l'obstination déraisonnable, est la condition

de la solidité et de la stabilité de l'esprit. Nous ne pouvons pas recommencer à tout moment à mettre en question toutes nos croyances; car nous sommes si faibles, les questions sont si diverses et si complexes, que nous nous laisserions infailliblement séduire par de mauvaises raisons dont nous n'apercevrions pas dans l'instant le défaut; de sorte que nous serions emportés à tout vent de doctrine. Il est donc très nécessaire que nous ayons dans des idées déjà acquises, fruit de nos réflexions et de notre expérience, une base solide pour juger des choses. Du reste, lorsqu'une lutte s'établit entre des convictions anciennes et des impressions nouvelles, ce sont toujours les idées actuellement les plus fortes qui triomphent des plus faibles. Le plus souvent ce sont les idées anciennes qui l'emportent, parce qu'elles ont l'avantage de la possession, et qu'ici, comme ailleurs, *melior est conditio possidentis*. Quelquefois aussi c'est le contraire; mais toujours la puissance des idées tient aux idées, et non pas à un principe étranger. La thèse de Spinoza est donc vraie, même à l'égard des cas qui lui semblent contraires, pourvu qu'on ne l'entende pas en ce sens que les idées dont la lumière est actuellement la plus vive l'emportent nécessairement sur les autres, ce qui, du reste, paraît avoir été la pensée véritable de Spinoza.

Lorsque des idées antérieurement acquises se sont imposées à l'esprit par la longueur de la possession et par la force de l'habitude, de telle sorte qu'il n'éprouve plus le besoin d'en scruter les fondements, mais qu'il y adhère avec une confiance entière, ces idées constituent ce que l'on appelle proprement une *foi*. — Nous prenons ce mot, non pas évidemment au sens de foi religieuse : la foi peut prendre des formes multiples, et la foi religieuse ne se distingue de toute autre foi que par son objet, qui est surnaturel, ce que nous n'avons pas à considérer ici : nous parlons donc de la foi au sens le plus général. — On comprend dès lors quelles luttes une conviction, de quelque nature qu'elle soit, enracinée dans l'âme d'un homme, soutiendra contre les idées contraires qui tendent à la détruire. Cependant, chose étrange, ces luttes ardentes ont été considérées quelquefois comme attestant la faiblesse des convictions qui les soutiennent. Pascal, par exemple, est tenu par une multitude de personnes pour un croyant très indécis, en raison des efforts qu'il a faits pour échapper au doute en matière religieuse. Mais il y a là, ce semble, une complète erreur sur la vraie nature de l'état d'âme que les *Pensées* nous révèlent. Ce que l'on considère comme un effort plus ou moins heureux pour croire c'est, en réa-

lité, l'action d'une croyance très fermement établie, qui repousse avec énergie les idées qui surgissent et qui lui sont opposées. Une foi incertaine chez Pascal se fût tranquillement laissé aller à ses doutes, au lieu de lutter pour les détruire. D'une manière générale, par conséquent, la vraie croyance n'est pas celle qui jouit paisiblement de sa sécurité, mais celle qui réagit fortement contre les influences qui lui sont hostiles ; de même que la vraie vertu n'est pas celle qui n'est jamais tentée, mais celle qui s'arme de toutes ses forces pour repousser la tentation.

Quelle est, dans ce drame intérieur de la lutte des idées les unes contre les autres, la part de la volonté ? Elle est immense, sans doute, mais non pas peut-être telle qu'on le croit assez généralement. Nous voulons dire que son intervention n'a rien d'arbitraire, qu'elle n'agit point sur les idées comme du dehors pour donner la victoire aux unes ou aux autres, qu'elle est inhérente aux idées mêmes et inséparable d'elles. C'est, en effet, comme on l'a montré plus haut (6), se faire de l'âme une très fausse conception que de lui attribuer des facultés pouvant agir à part les unes des autres. Penser avec force c'est adhérer et, par conséquent, vouloir avec force. Spinoza là-dessus a absolument raison ; mais où il a tort, c'est quand il croit que, dans les idées, l'élément intellectuel implique, entraîne l'élément volontaire ; de sorte que, dans l'affirmation, la volonté serait en quelque sorte à la remorque de l'intelligence. La volonté et l'intelligence ne font qu'un, non pas seulement en ce sens que ces deux facultés ne peuvent s'opposer l'une à l'autre, mais en ce sens que leurs actions se confondent et s'identifient.

CHAPITRE X

LE RAISONNEMENT

117. Nature du raisonnement. — Le jugement suppose l'intuition du rapport qui lie ses deux termes. Souvent pourtant cette intuition manque, ou du moins elle n'est pas immédiate, d'où il suit que, sous peine de ne rien pouvoir affirmer, nous avons à nous la procurer d'une manière en quelque sorte artificielle. C'est à quoi sert le *raisonnement*.

Une vérité qui n'est pas évidente par elle-même peut le devenir en vertu de son rapport avec une autre, pourvu que celle-ci soit déjà évidente. Par exemple, on peut ne pas voir d'un premier regard de l'esprit que dans tout triangle un côté est plus petit que la somme des deux autres. Mais, quand on réfléchit que le côté que l'on considère est une ligne droite, et que les deux autres côtés aboutissant à ses extrémités forment une ligne brisée, laquelle est forcément plus longue que la droite, la proposition apparaît certaine.

Il suit de là que les vérités obtenues par le raisonnement ne sont certaines que d'une manière conditionnelle, puisqu'elles dépendent de vérités différentes, et que pourtant elles le sont tout aussi réellement que celles dont l'évidence est intuitive et inconditionnelle, puisque, du moment que ces dernières sont certaines, les premières, qui leur sont unies par des rapports nécessaires, doivent l'être tout autant qu'elles. Seulement, pour pouvoir raisonner, il est indispensable qu'on ait confiance dans la vérité des propositions déjà démontrées sur lesquelles on s'appuie maintenant : autrement, le travail serait toujours à reprendre en entier. Par exemple, quand on est un peu avancé en géométrie, on a besoin de se fonder sur des théorèmes dont on ne voit plus bien actuellement la démonstration. Mais n'importe ; on sait que ces théorèmes ont été démontrés, et qu'ils sont vrais : cela suffit.

Au premier abord il pourrait paraître surprenant qu'il y ait pour nous une source de connaissance en dehors de l'intuition. Dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre sensible, il n'y a, semble-t-il, qu'une manière de connaître les choses, c'est de les voir. Mais on doit comprendre que le raisonnement, au fond, ne diffère pas de l'intuition : c'est simplement une intuition répétée. On a assez ingénieusement comparé le raisonnement à l'action d'un homme qui, voulant franchir un ruisseau trop large, met des pierres dans le ruisseau autant qu'il en faut pour que, par une série d'enjambées, il puisse atteindre à l'autre rive. Que le ruisseau soit large ou étroit, le procédé pour le passer est toujours le même ; mais lorsqu'il est large, il faut que l'opération se répète. Il en est de même quant aux rapports de l'intuition immédiate et du raisonnement.

Plusieurs philosophes ont dit que le raisonnement est pour l'esprit humain à la fois une preuve de faiblesse et une preuve de force. La raison pour laquelle il serait une preuve de faiblesse c'est, dit-on, que ce qui nous oblige à raisonner c'est le peu de portée de notre intuition intellectuelle : à quoi l'on ajoute que, si nous avions des choses une intuition sans limites, nous verrions immédiatement et sans raisonnement toutes les conséquences que contient chaque principe. Cette opinion ne paraît pas exacte. En effet, l'intuition immédiate dont on nous parle supprimerait-elle les rapports de dépendance des idées entre elles ? Si l'on dit qu'elle les supprimerait, il est clair que l'on condamne l'intelligence qui la possède à voir les choses tout autrement qu'elles ne sont : ou plutôt on détruit au regard de cette intelligence prétendue parfaite les choses elles-mêmes, puisque, dans l'ordre idéal des vérités de raisonnement, les choses ne subsistent que par les rapports intelligibles qu'elles ont les unes avec les autres. Si l'on dit qu'une telle intuition ne supprimerait pas ces rapports, alors on admet qu'elle raisonnerait, car raisonner n'est pas autre chose que suivre la filière des idées suivant l'ordre de leur dépendance logique. Si donc nous avions une intelligence capable d'une intuition pareille, le raisonnement serait chez nous très parfait sans doute, et surtout merveilleusement rapide, mais ce serait toujours un raisonnement ; car ce n'est pas la rapidité plus ou moins grande avec laquelle se fait une opération qui peut en changer la nature.

Si le raisonnement n'est pas pour l'homme une preuve de faiblesse, il ne faut pas dire davantage qu'il est une preuve de force. Parler ainsi reviendrait à prétendre qu'il peut y avoir des êtres

intelligents qui raisonnent, et d'autres qui ne raisonnent pas; de sorte que les premiers seraient plus forts que les derniers. Mais c'est là une erreur évidente. L'aptitude à raisonner n'est pas dans l'homme un accident, une faculté surérogatoire, et un luxe dont nous serions redevables à la générosité de la nature. La vérité est que tout être intelligent est nécessairement capable de raisonnner, par cela même qu'il est intelligent, puisqu'on n'est intelligent qu'à la condition d'être capable de découvrir les rapports intelligibles que les idées ont entre elles, et que la découverte de ces rapports ne peut se faire que par le moyen du raisonnement.

118. Quelles vérités peuvent être objets de raisonnement? — S'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de limiter le domaine du raisonnement à tel ou tel ordre particulier de connaissances. Et, de fait, nous voyons qu'on raisonne partout, en mathématiques, dans les sciences physiques et naturelles, dans les sciences économiques et sociales, en métaphysique et en morale : et partout le raisonnement donne la certitude, pourvu que les principes soient justes et que les conséquences en soient bien déduites. Mais c'est une très importante question de savoir si chaque ordre de vérités a ses principes propres et irréductibles, ou si, au contraire, les vérités de tout ordre ont un fond commun, de sorte qu'un passage logique serait possible d'une vérité quelconque à une autre vérité quelconque. Cette dernière solution était celle qu'admettait Descartes lorsqu'il partait du *Cogito ergo sum*. La thèse contraire a été soutenue sous des formes très différentes par Aristote et par Kant, et même elle est la caractéristique essentielle des doctrines de ces deux philosophes. A notre avis, c'est celle-ci qui est la vérité, attendu que vouloir que les vérités de tout ordre soient homogènes les unes aux autres, c'est chercher la racine de toute vérité dans les principes les plus abstraits et les plus généraux qui existent, c'est-à-dire dans les principes de la logique et dans ceux des mathématiques; or cela c'est le matérialisme. Mais nous n'avons pas pour le moment à approfondir cette question.

On dit communément que le raisonnement prend deux formes, l'*induction* et la *déduction*. Nous montrerons bientôt en quel sens et sous quelles restrictions cette assertion peut être tenue pour exacte; mais auparavant il nous faut expliquer ce que c'est que l'induction et ce que c'est que la déduction.

119. L'induction. — Induire c'est conclure d'un fait par-

ticulier, ou d'un nombre restreint de faits observés, à une *loi* de la nature, c'est-à-dire à une nécessité régissant tous les faits semblables. L'induction va donc, comme on le dit, du particulier au général, du fait à la loi qui le régit. Un pareil procédé doit paraître illégitime, attendu que le moins ne peut pas donner le plus, et qu'un nombre limité d'expériences ne peut pas nous autoriser à conclure à toutes les expériences possibles sur un même objet. On verra plus loin sur quel principe repose cette extension indéfinie de l'expérience qui est la caractéristique de l'induction, et quelle en est la valeur.

Le rôle de l'induction est immense dans la vie humaine, car une grande partie de la connaissance que nous avons de la nature s'y rattache et en provient. Sans doute, toutes les fois que les faits prennent un caractère rationnel qui en permet la déduction *a priori*, toutes les fois, par exemple, qu'on peut les expliquer mathématiquement, l'induction n'a pas à intervenir. Mais, au contraire, lorsqu'il s'agit de faits échappant par leur complexité à la méthode purement rationnelle et proprement démonstrative, l'induction devient le procédé nécessaire de l'esprit, soit pour la vie pratique, soit pour la science. L'homme qui sème du blé compte bien que ce sera du blé qui poussera dans son champ, et non pas du seigle : c'est là une induction. Le médecin qui donne un remède à un malade, jugeant que ce remède le guérira comme il a guéri déjà ceux qui étaient atteints de la même maladie, fait une induction. Le naturaliste qui, avec quelques débris d'un animal fossile, reconstitue le squelette entier de cet animal, se fondant sur les lois de structure d'espèces similaires actuellement vivantes, fait une induction encore. Ainsi toute la pratique, et, dans une large mesure, la spéculation elle-même, ont pour base l'inférence par induction. Seulement il est essentiel que ce procédé soit manié avec art, parce que, mal employé, il peut conduire aux plus graves erreurs.

120. La déduction. — La déduction, à l'inverse de l'induction, conclut des lois aux faits particuliers qu'elles régissent, ou, ce qui revient au même, des principes aux conséquences qu'ils renferment : la déduction va donc du général au particulier. Par exemple, si, sachant que la chaleur dilate les corps, j'affirme que tel corps qu'on va faire chauffer se dilatera, c'est une déduction. La déduction, on le voit, suppose avant elle soit l'induction, soit cette sorte d'intuition rationnelle qui donne les principes *a priori*. Ainsi, c'est par une induction que je connais la loi de l'équilibre

des liquides dans des vases communicants, loi que je puis appliquer à tel fait particulier; mais c'est par une intuition rationnelle que je connais la nature de la ligne droite et les divers axiomes desquels, en géométrie, on tire toute la série des théorèmes.

La déduction est *immédiate* ou *médiate,* suivant que la conséquence dérive immédiatement du principe, ou qu'elle s'y rattache par le moyen d'un intermédiaire. Par exemple, si j'affirme de quelques individus d'une espèce ce qui est vrai de tous les individus de cette espèce, c'est une déduction immédiate. Si j'affirme de certains individus une propriété constitutive de telle espèce, c'est une déduction médiate, parce que j'ai besoin pour conclure de savoir que ces individus font partie de l'espèce en question. La forme naturelle et typique de la déduction médiate, c'est le *syllogisme.*

121. L'induction et la déduction sont-elles les deux seules formes du raisonnement? — Il nous faut maintenant examiner si l'induction et la déduction sont les deux seules formes que puisse prendre le raisonnement. Il ne le semble pas, car dans le raisonnement mathématique, auquel apparemment on ne contestera pas le caractère d'un véritable raisonnement, l'induction et la déduction n'ont aucune part. Cela tient à ce qu'en mathématiques on raisonne toujours du même au même par identification des parties, et non pas en remontant de la conséquence au principe ou en redescendant du principe à la conséquence. Par exemple, pour résoudre une équation on ne procède jamais que par la substitution à certains termes de termes équivalents : il n'y a certainement là rien pour l'induction ni pour la déduction. En géométrie c'est la même chose, quoique sous une forme différente. Ainsi, faut-il prouver que la perpendiculaire à une droite est plus courte que toute oblique, on y arrive en montrant que le double de la perpendiculaire est une ligne droite, et que le double de l'oblique est une ligne brisée ayant mêmes extrémités que la ligne droite, d'où résulte, en vertu de la définition de la ligne droite, que le double de la perpendiculaire est plus court que le double de l'oblique. S'agit-il de démontrer les cas d'égalité des triangles, on procède par superposition. Faut-il démontrer le théorème de Pythagore sur le carré de l'hypothénuse, on décompose le carré contruit sur l'hypothénuse en deux rectangles respectivement égaux aux deux carrés construits sur les côtés de l'angle droit, ce que l'on prouve en montrant l'équivalence de ces rectangles et de ces carrés avec certains triangles. Ainsi, c'est toujours le procédé d'identifi-

cation dont on use en mathématiques; mais on n'y déduit et l'on n'y induit jamais[1]. Si donc l'induction et la déduction sont des formes du raisonnement, il est au moins certain que ce ne sont pas les seules, puisque le raisonnement mathématique reste en dehors d'elles.

Mais on peut aller plus loin, et se demander si l'induction et la déduction sont véritablement des formes du raisonnement. Tout dépendra à cet égard du sens que l'on voudra donner au mot *raisonner*. Si par *raisonner* on entend *inférer*, conclure quelque chose en partant d'une chose différente, il est certain qu'on ne pourra refuser le nom de raisonnement ni à l'induction ni à la déduction. Mais si, comme il est peut-être plus naturel de le penser, *raisonner* c'est *prouver*, ou du moins *essayer de prouver*, alors on ne pourra pas refuser à la déduction le caractère d'un raisonnement; car c'est vraiment prouver que de rattacher immédiatement ou médiatement une conséquence à un principe. Mais en sera-t-il de même pour l'induction? On en peut douter, attendu qu'une induction ne ressemble en rien à une démonstration. Induire c'est, comme nous l'avons dit plus haut, conclure d'un cas ou de quelques cas constatés à une loi générale; mais, si la loi générale se trouve par là établie, ce n'est pas à dire qu'elle soit démontrée. On entend encore assez souvent par induction ce que Stuart Mill appelle *inférence du particulier au particulier*, c'est-à-dire cette opération qui consiste à conclure d'un cas constaté à un cas semblable, en appliquant à ce dernier la loi générale qui régit le premier, comme lorsque l'on dit : « Pierre est mort, donc Paul mourra » (en sous-entendant : « Parce que tous les hommes sont mortels »). Mais là encore il n'y a pas trace de preuve; ou, si la preuve existe, c'est uniquement dans la déduction par laquelle on tire du principe que tous les hommes sont mortels la conséquence que Paul mourra un jour. L'induction n'est donc pas proprement un raisonnement; ou, si l'on veut lui donner ce nom, ce ne doit pas être au sens où on l'applique à la déduction et au raisonnement mathématique, qui seuls ont le caractère démonstratif.

122. Le raisonnement est irréductible aux opéra-

1. Il ne faudrait pas exagérer la portée de cette proposition. Lorsque l'on dit, par exemple, que de deux lignes, l'une droite, l'autre brisée, ayant mêmes extrémités, c'est la droite qui est la plus courte, *attendu que* la ligne droite est le plus court chemin, etc., il est certain qu'il y a là une vraie déduction. Nous ne voulons donc pas dire que dans le raisonnement mathématique la déduction n'intervient *jamais sous aucune forme*. Ce que nous disons c'est qu'*en soi* ce raisonnement n'est pas un raisonnement déductif; mais cela n'empêche pas que la déduction y figure à titre auxiliaire.

tions sensitives. — De même que le jugement, et à plus forte raison encore, puisqu'il suppose avant lui le jugement, le raisonnement est irréductible à la sensation et à l'association des idées. Pour la déduction pure et le raisonnement mathématique le doute à cet égard n'est guère possible. Mais il en va autrement à l'égard de l'inférence du particulier au particulier. Là, la confusion est facile, et, de fait, l'école empirique n'a jamais voulu voir dans l'inférence du particulier au particulier qu'un simple effet des lois de l'association des idées. Quand un chien, voyant le bâton levé, se sauve, on peut croire qu'il juge, ainsi que nous l'avons montré; mais on peut croire aussi qu'il raisonne, ou plutôt on peut croire que ce que nous appelons le raisonnement se réduit à ces consécutions d'images qui passent par la cervelle du chien, et dont la dernière provoque sa fuite. Mais l'expérience montre bien qu'il y a dans nos esprits autre chose que des consécutions de ce genre; et ce qui le prouve, c'est que, tandis que l'animal fuit inévitablement, un esclave, en pareille circonstance, ne fuirait peut-être pas, se disant qu'il n'a pas commis de faute, et que son maître n'est pas homme à le frapper sans raison. Où donc est la différence entre ces deux cas? C'est qu'alors que les images sont chez l'animal des impulsions irrésistibles, l'homme joint à ses impressions des idées par le moyen desquelles il oppose ces impressions les unes aux autres, et par conséquent il les domine. D'une part, tout est entraînement aveugle; de l'autre, tout est spontanéité réfléchie. L'homme raisonne ses émotions, l'animal subit les siennes. Si le jeu des images conformément aux lois de l'association peut rendre compte de ce dernier cas, il est insuffisant pour expliquer le premier.

CHAPITRE XI

LA RAISON

PREMIÈRE PARTIE. — *L'Entendement et ses principes.*

123. Nature et objet de la raison. — Le mot *raison* résume toutes les opérations intellectuelles que nous avons examinées jusqu'ici. Quand on est capable d'attention, que par conséquent l'on se possède, et que l'on est maître du cours de ses pensées; quand on est capable encore d'abstraction intellectuelle, c'est-à-dire de cette abstraction supérieure que les sens réduits à eux-mêmes ne savent point faire; quand de plus on sait généraliser en donnant un nom à l'idée abstraite; quand enfin on juge et on raisonne, on est raisonnable. Pourtant l'aptitude à exercer ces diverses opérations intellectuelles n'est pas toute la raison; c'est seulement, pourrait-on dire en empruntant un terme de la langue d'Aristote, la *raison en puissance.* Mais la raison proprement dite, celle qui connaît le vrai, suppose d'autres conditions que la capacité des opérations intellectuelles. Les opérations intellectuelles sont le fait de l'homme en général : par exemple, nous voyons les enfants abstraire et généraliser dès le premier âge, les fous juger et raisonner, même correctement. En ce sens on peut dire que quiconque est homme, par cela seul qu'il est homme, possède la raison. Pourtant il s'en faut de beaucoup que tous les hommes usent de la même manière, et tirent le même fruit des aptitudes intellectuelles qui leur sont communes. Celui-là donc seul sera raisonnable, au sens plein et entier du mot, qui saura abstraire, généraliser, juger et raisonner conformément à la réalité des choses. C'est la nature et les conditions de la raison droite que nous avons à étudier maintenant.

124. Division des facultés rationnelles. — Pour

l'animal l'univers est seulement un spectacle; pour l'homme c'est un problème. Comprendre l'univers, expliquer les phénomènes de tout ordre qui se produisent dans la nature au lieu d'assister passivement à leur apparition; connaître non seulement les choses, mais encore le *pourquoi* des choses, voilà l'objet de la raison humaine. Mais cet objet la raison l'atteint sous deux formes différentes et en résolvant deux sortes de problèmes distincts. Tantôt, envisageant l'univers lui-même dans son ensemble et comme un être unique, nous sommes conduits à nous poser des questions du genre de celles-ci : L'univers est-il limité ou illimité dans l'espace? A-t-il eu ou n'a-t-il pas eu un commencement dans le temps? A-t-il un principe hors de lui, ou est-il à lui-même son propre principe? Ou bien nous posons des questions qui ont rapport, non pas à un phénomène particulier, ni même à un groupe déterminé de phénomènes, mais à la nature phénoménale en général, comme, par exemple, celles-ci : Qu'est-ce que la matière? Qu'est-ce que l'esprit? La matière est-elle, ou non, divisible à l'infini? L'objet que se propose alors la raison c'est, comme dit Aristote, « la recherche des premiers principes et des premières causes »; et cette recherche on l'appelle *Métaphysique*. Tantôt, sans nous préoccuper de l'univers dans sa totalité, et sans examiner quels en sont les principes, nous cherchons à pénétrer dans sa structure intérieure, et à voir comment les phénomènes s'y produisent. Les choses alors se présentent à nous dans leur complexité, dans leur variété, avec les relations qui les unissent les unes aux autres, et c'est tout cela qu'il nous faut comprendre et expliquer rationnellement. La connaissance que nous poursuivons par cette seconde voie c'est la *connaissance scientifique*.

Ainsi, la spéculation rationnelle comporte deux objets distincts, la métaphysique et la science. Nous pouvons ajouter que la raison s'y exerce sous deux formes différentes, l'*entendement* et la *raison pure*.

L'entendement c'est la faculté qui rattache les faits aux faits, les idées aux idées, et qui s'efforce d'une manière générale d'expliquer les choses les unes par les autres. C'est donc une faculté *discursive*, la διάνοια de Platon.

On pourrait croire que l'entendement ainsi défini c'est la raison même, la raison tout entière. En effet, chercher les relations qui unissent entre eux les phénomènes, et par là déterminer les conditions de leur apparition, n'est-ce pas l'objet que nous-mêmes, il n'y a qu'un instant, assignions à la raison en général en matière

scientifique? Et pour la métaphysique c'est encore la même chose; car, en métaphysique, on ne fait que rapprocher des idées, déduire des conséquences, coordonner des conceptions en des synthèses aussi vastes et aussi compréhensives que possible, et rien de tout cela ne dépasse le domaine de l'entendement tel que nous venons de le délimiter. Pourtant il est certain que l'entendement réduit à ses propres forces serait impuissant à constituer la science et la métaphysique, par la simple raison qu'il serait impuissant à constituer la pensée. C'est qu'il lui manque pour cela une condition nécessaire, la notion de l'*universel*.

Que tout jugement implique une conception de l'universel, c'est un point qui a été traité déjà (112), et sur lequel il serait inutile de revenir. Nous avons montré que, dans tout jugement d'existence et dans tout jugement d'attribution, l'attribut est, non pas général, mais universel, c'est-à-dire dépassant les limites de toute expérience possible; autrement, le jugement se réduit à la sensation, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de jugement : et nous avons montré également que, dans le jugement de relation, c'est à la conception du rapport unissant les termes qu'appartient l'universalité. Si donc penser c'est juger, nous sommes en droit de dire que toute pensée véritable revêt nécessairement la forme de l'universel. Mais l'universel peut-il être du domaine de l'entendement? Assurément non, en raison du caractère discursif de cette faculté. L'entendement, en effet, est condamné par sa nature à penser les choses successivement et par parties, ce qui suppose une sorte de mouvement de l'esprit pour passer d'une idée à une autre. Or un mouvement, qu'il soit dans l'esprit ou dans le corps, est toujours limité : par exemple, le chemin parcouru par un corps qui se meut librement dans l'espace est toujours fini, quoiqu'il croisse sans cesse. L'effort de l'entendement pour faire tenir dans ses conceptions l'universel, qui est un infini, serait donc aussi vain que l'effort d'un mobile qui espérerait, en se mouvant, parcourir et épuiser l'infinité du temps ou celle de l'espace. Si donc nous pensons l'universel, ce ne peut être qu'au moyen d'une faculté *intuitive*, la νόησις de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire d'une faculté qui connaisse sans mouvement de l'esprit, sans succession de son acte, sans division de son objet. Cette faculté c'est la raison pure.

Ainsi la raison pure s'oppose à l'entendement comme l'universel s'oppose au particulier et l'infini au fini. Mais ce serait une grave erreur de croire que la raison pure et l'entendement soient proprement deux *facultés* (quoique nous nous soyons servi de ce mot

pour la commodité du discours), c'est-à-dire deux fonctions de l'esprit distinctes et séparables l'une de l'autre. Nous venons de voir que sans la raison pure l'entendement ne penserait pas; mais la réciproque est également vraie. Nous avons l'intuition pure de l'universel, mais nous ne le pensons pas, à proprement parler, et c'est même là la raison pour laquelle un si grand nombre de philosophes veulent nous réduire à la connaissance du particulier. C'est que, pour penser un objet, nous avons besoin de l'analyser, et, par conséquent, de le parcourir mentalement; de sorte que la pensée chez nous est essentiellement discursive. Si donc c'est une erreur de croire que nous pouvons penser sans la raison pure, ce serait une autre erreur de croire que nous pouvons penser rien qu'avec la raison pure. La raison en général, c'est-à-dire la faculté de penser, est à la fois l'entendement et la raison pure indissolublement unis l'un à l'autre.

Néanmoins la diversité de nature de ces deux formes de la raison en général est telle que nous sommes contraints de les étudier séparément. Nous commencerons par l'étude de l'entendement; et, afin d'abréger et de simplifier autant qu'il est possible, nous considérerons surtout l'entendement au point de vue de la constitution de la science, et ne parlerons qu'accidentellement de son rôle en métaphysique.

125. Les principes de l'entendement. — L'objet de l'entendement, selon ce qui a été dit plus haut, c'est l'interprétation et l'explication des phénomènes que nous présente l'expérience. Par là l'entendement s'oppose aux sens. Les sens ne nous donnent que la constatation des faits, l'entendement nous en donne l'*intelligence*. Mais, pour cela, il faut à l'entendement des *principes*, c'est-à-dire des vérités universelles et nécessaires, puisque, comme nous l'avons montré ailleurs (77 et 90), les faits particuliers ne se comprennent et ne s'expliquent que par des lois. Les lois sont déjà des principes, puisqu'elles ont le caractère de l'universalité et de la nécessité; mais ce sont des principes dérivés, c'est-à-dire des principes qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, et qui trouvent leur fondement dans des principes antérieurs. Par exemple, juger que deux phénomènes A et B sont liés l'un à l'autre par une loi, c'est affirmer qu'il y a entre eux une connexion constante et absolue. Mais qui peut m'autoriser à affirmer une connexion de ce genre? Ce n'est pas l'expérience, puisque, encore une fois, l'expérience ne présente rien que de contingent et de particulier. Si

donc je l'affirme, c'est que je rattache la loi en question à une loi antérieure et plus fondamentale de laquelle je suis en droit de juger qu'elle dépend. Quant à cette loi plus fondamentale, elle devra ne reposer que sur elle-même; autrement, il me faudrait la rattacher à une loi plus fondamentale encore, et je reculerais ainsi à l'infini sans jamais rencontrer le point d'appui dont j'ai besoin pour constituer la science. Ainsi l'entendement a besoin de principes, et de principes *premiers*, c'est-à-dire de principes qui n'en supposent point d'autres avant eux, et desquels les principes plus particuliers, autrement dit les lois de la nature, dépendent. L'étude de l'entendement consistera donc surtout pour nous dans l'étude des premiers principes sur lesquels reposent la science et la pensée en général.

126. Principe d'identité ou de contradiction. — Le principe d'identité a pour objet l'accord de la pensée avec elle-même. Il peut se formuler ainsi : Ce qui est est; toute chose est elle-même ; ou : A est A. Telle est la forme positive de ce principe; mais il a aussi une forme négative, qui est celle-ci : Une chose n'est pas autre qu'elle-même ; ou : A n'est pas non-A. Sous cette forme négative le principe d'identité prend le nom de *principe de contradiction* (il vaudrait mieux, comme l'a fait observer avec raison Stuart Mill, dire *de non-contradiction*); mais, qu'on lui donne la forme positive ou la forme négative, il est clair que le principe est en soi toujours le même.

Parler de l'identité ou de la non-contradiction comme d'une loi fondamentale de l'esprit peut paraître « une solennelle futilité », comme dit Locke. A quoi bon insister sur ce qu'une chose est elle-même et non pas autre? L'expérience prouve pourtant que cette loi si simple en apparence est constamment violée par nous dans la conception des idées et dans le raisonnement. Souvent, en effet, après avoir dit sous une certaine forme qu'une chose est ou qu'elle est telle, nous disons ensuite sous une forme différente, et sans nous en apercevoir, qu'elle n'est pas ou qu'elle est autre, et par là s'introduisent dans nos conceptions des contradictions qui les détruisent; de sorte qu'au lieu d'idées nous n'avons plus que des mots vides de sens, « la paille des termes », comme disait Leibniz, au lieu du « grain des choses ». Par exemple, tout faux raisonnement, toute erreur dans un calcul sont au fond des contradictions de la pensée, car tout cela revient à dire quelque chose comme ceci : A est B, ou : $4 = 5$. Ce sont là des contradictions dans le

raisonnement; mais la contradiction, comme nous l'avons dit, peut s'introduire encore dans le concept : par exemple, celui qui, après avoir conçu Dieu comme être parfait, suppose que son existence s'écoule dans le temps de même que la nôtre, mais sans commencement ni fin, se contredit. Poser la loi de non-contradiction comme loi fondamentale de l'esprit n'est donc pas faire une œuvre vaine ni s'amuser à un pur verbiage.

Au principe d'identité ou de non-contradiction se rattache un principe purement formel, utile seulement dans le raisonnement abstrait, qu'on appelle le principe du *tiers exclu*. Il signifie que de deux propositions contradictoires, c'est-à-dire dont l'une nie l'autre purement et simplement, il faut nécessairement que l'une soit vraie et l'autre fausse. Ce principe n'a pas d'intérêt au point de vue qui nous occupe, mais il a son application en logique; car, si l'on a pu démontrer la fausseté d'une proposition, on est en droit par là même de conclure à la vérité de celle qui la contredit sans avoir prouvé directement cette dernière : c'est ainsi que s'établissent toutes les démonstrations dites *par l'absurde*.

127. Principe de causalité. — L'accord de la pensée avec elle-même est très nécessaire sans doute, puisque en se contredisant la pensée se détruirait. Mais l'accord de la pensée avec elle-même est la condition à remplir pour être dans le vrai *suivant les principes que l'on a posés*, et non pas *suivant la nature réelle des choses*. Si donc, comme il est évident, la pensée nous a été donnée pour connaître le monde réel, il faut qu'un principe autre que le principe d'identité préside aux démarches de l'esprit dans l'investigation de la nature. Ce principe c'est le principe de *causalité*.

Pour bien comprendre le caractère et la raison d'être du principe de causalité, reportons-nous à ce qui a été dit plus haut sur l'entendement et sur son objet. L'objet principal, et même, à le bien prendre, l'objet unique de l'entendement, c'est de comprendre les faits de tout ordre que l'expérience nous révèle, c'est-à-dire de rendre compte par des principes de tous les phénomènes de la nature. Or la condition nécessaire pour qu'on puisse rendre compte d'une chose c'est que cette chose n'apparaisse pas au hasard et, par conséquent, qu'elle ait été appelée à l'existence par une autre chose qui l'ait précédée dans le temps. Si donc l'ordre phénoménal est intelligible, c'est qu'aucun phénomène ne se produit spontanément, ou, en d'autres termes, que *tout phénomène a une cause*.

On a donné du principe de causalité plusieurs formules diffé-

rentes de celle qui vient d'être indiquée et inexactes, celle-ci, par exemple : *Tout effet a une cause.* Il est manifeste que cette proposition est purement tautologique; car le mot *effet* ne peut signifier qu'une chose : ce qui est produit par une cause; de sorte que, en remplaçant ce mot par sa définition, comme il est de droit, il vient : *Ce qui est produit par une cause est produit par une cause*, proposition qui ne signifie rien.

On a dit encore : *Tout a une cause;* mais cette fois la formule exprime une idée fausse; car il est certain qu'il est au moins un être qui n'a pas de cause, Dieu. Il est vrai qu'on répond à cela en disant que Dieu est cause de lui-même; mais, outre que cette proposition n'a guère de sens, on ne lève pas la difficulté en l'admettant, attendu que le mot *cause* n'y est pas pris dans la même acception que lorsqu'il s'applique aux choses contingentes. La vraie formule, et celle à laquelle il faut se tenir, est donc celle que nous avons donnée.

Reste à savoir de quelle nature sont les causes desquelles dépendent les phénomènes. Nous avons dit précédemment que la science, après avoir cherché à expliquer les phénomènes par des essences métaphysiques, ou, comme on dit, par des *entités,* avait fini par renoncer à ce mode d'explication : il nous faut voir maintenant pourquoi. La raison de ce changement de méthode c'est que les explications des phénomènes naturels par des entités métaphysiques sont tautologiques et vaines. En effet, que peut-on savoir de pareilles entités, étant donné qu'elles sont inaccessibles à notre expérience? Rien du tout. Comment les détermine-t-on? On ne les détermine en aucune manière, sinon par l'action qu'on leur fait exercer ; ce qui revient à dire que tout ce que l'on connaît de l'entité métaphysique qu'on suppose être la cause d'un phénomène c'est qu'elle est *la cause de ce phénomène :* de sorte que, en définitive, le phénomène se trouve être expliqué par *sa cause,* sans rien de plus. Mais, quand nous demandons l'explication d'un phénomène, il ne sert de rien de nous répondre qu'il est produit par sa cause ; car ce que nous voulons savoir c'est quelle est cette cause. L'explication des phénomènes par des entités métaphysiques n'est donc pas une explication véritable.

Les essences métaphysiques ainsi écartées, il ne reste plus, pour nous permettre de rendre compte des phénomènes, que les phénomènes eux-mêmes. Par conséquent, la vraie cause d'un phénomène est dans des phénomènes antécédents, ou peut-être concomitants. Mais comment faut-il l'entendre? Dirons-nous que le phénomène

considéré a sa cause dans un antécédent unique, ou qu'il l'a dans plusieurs antécédents, ou qu'il l'a enfin dans la totalité des phénomènes qui l'ont précédé ou qui doivent le suivre dans l'infinité du temps ou de l'espace? En fait, cette dernière solution a sa vérité, parce que, comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, tout tient à tout dans la nature; mais elle est vraie métaphysiquement, c'est-à-dire du point de vue concret de l'existence effective des phénomènes, non scientifiquement, c'est-à-dire du point de vue abstrait des conditions desquelles dépend l'apparition de tel phénomène d'une manière générale. Or c'est de science, et non pas de métaphysique, qu'il s'agit ici. Par conséquent, nous n'avons pas à tenir compte de la dépendance d'un phénomène à l'égard de tous les autres phénomèmes de la nature, mais seulement de sa dépendance à l'égard d'un antécédent unique ou d'un groupe limité d'antécédents, deux solutions d'ailleurs qui n'en font qu'une, puisqu'on peut toujours considérer un groupe limité d'antécédents comme constituant un antécédent unique. Nous pouvons donc dire avec Stuart Mill que la cause d'un phénomène c'est un autre phénomène suffisant *sans autre condition* à déterminer le phénomène considéré, ou, encore, un *antécédent inconditionnel.*

La loi de causalité s'étend à la totalité des phénomènes; mais elle ne présente pas toujours la même forme. Il existe, en effet, deux catégories bien distinctes de phénomènes : les phénomènes de la nature extérieure et physique, et ceux dont l'homme est l'auteur par sa volonté. Les premiers sont soumis à une nécessité brutale, les autres peuvent être soumis également à la nécessité (c'est un point qui viendra plus tard en discussion); mais, à supposer qu'ils le soient, il est certain que cette nécessité n'est pas du même ordre que la précédente. Ce qui donne lieu à nos résolutions volontaires ce sont nos motifs; c'est-à-dire que, lorsque nous agissons en êtres raisonnables, après réflexion et délibération, nous agissons toujours conformément au motif, non pas le plus fort en soi, car un motif n'a pas de force intrinsèque, mais le plus fort par rapport à nous, étant donnés notre caractère, nos habitudes d'esprit, etc. Appliquée à nos résolutions, la causalité c'est donc la *raison des choses,* et la nécessité, toute morale d'ailleurs, en vertu de laquelle il faut que nous ne nous déterminions jamais que pour le parti qui nous paraît le meilleur, ou, ce qui revient au même, qui sollicite le plus vivement nos désirs à ce moment-là. Le principe général de causalité se résout, par conséquent, en deux principes qui ont un fond commun, et qu'il importe cependant de distinguer, le principe des

lois de la nature, qui lie d'une manière indissoluble tel conséquent à tel groupe déterminé d'antécédents, de sorte que partout et toujours ce groupe d'antécédents donnera lieu à la production de ce conséquent; et le principe de *raison,* qui veut qu'un être intelligent, agissant en tant que tel, suive toujours le motif qui lui paraît préférable à ce moment-là, et non le motif contraire. Du reste, si le principe de raison nous est d'un grand usage dans la vie pratique pour prévoir et comprendre les résolutions des hommes, s'il tient même une grande place dans les sciences morales, son rôle est faible, au contraire, ou même tout à fait nul dans la constitution des sciences de la nature, tandis que le rôle du principe des lois y est considérable. Comme c'est surtout la question des sciences de la nature, ou de la science en général, qui doit nous préoccuper ici, nous aurons à parler plus souvent du principe des lois que du principe de raison; et, lorsque nous traiterons de la causalité, ce sera presque toujours le principe des lois seul que nous aurons en vue.

128. Valeur objective de la loi de causalité. — Il reste à savoir ce que vaut la loi de causalité, et quelle confiance elle peut nous inspirer. En d'autres termes, qu'est-ce qui nous autorise à dire que le même antécédent A (pourvu que ce soit un antécédent causal) sera partout et toujours suivi du même conséquent B?

C'est une vérité évidente que le temps et l'espace sont parfaitement homogènes dans toutes leurs parties, c'est-à-dire que deux portions égales de temps ou d'espace, prises en deux régions différentes quelconques, sont rigoureusement identiques et substituables l'une à l'autre. Il suit de là que ce qui s'est produit une fois dans un temps et dans un lieu déterminés doit se reproduire identiquement le même dans tous les temps et dans tous les lieux, *pourvu que les antécédents soient les mêmes;* puisque, si les antécédents sont les mêmes, les divers cas considérés différeront entre eux uniquement par leur situation dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire qu'ils différeront par une circonstance qui ne peut exercer sur eux aucune action. La question de la causalité, une fois qu'on en a éliminé, comme il est de droit, la considération du temps et de l'espace, revient donc à celle-ci: Un même antécédent A peut-il avoir indifféremment pour conséquent soit le phénomène B, soit le phénomène C? Or la constitution de notre intelligence ne nous permet pas d'admettre que deux conséquents, B et C, puissent

indifféremment résulter d'un seul et même antécédent A, celui-ci étant supposé la cause unique et totale de l'un comme de l'autre. En effet, si A est la cause unique et totale de B, il est impossible qu'il soit en même temps la cause unique et totale de C, parce qu'alors la différence de B à C, qu'elle soit en plus ou en moins, en quantité ou en qualité, viendrait de rien, naîtrait du néant, en un mot serait sans cause, chose qu'il nous est tout à fait impossible de concevoir.

On répondra peut-être à cela que ce qui nous est impossible à concevoir peut bien n'être pas impossible en soi. Mais comment admettre une pareille supposition? Si je dis qu'une chose est possible en soi, c'est nécessairement que je la conçois comme possible; autrement, je prononce des paroles qui n'ont aucun sens. Admettre comme possible en soi ce qui n'est pas possible pour l'intelligence reviendrait donc à poser le même objet à la fois comme possible et comme impossible, et cela sous le même rapport, c'est-à-dire à l'égard de l'intelligence, ce qui est contradictoire. Or la contradiction c'est l'anéantissement de l'intelligence. Si donc, comme il est évident, l'intelligence ne peut consentir à son propre anéantissement, il faut reconnaître qu'elle est fondée à considérer ce qui est l'absurde et l'inintelligible pour elle comme étant aussi l'irréel et l'impossible dans la nature.

Le principe de causalité est donc certain et incontestable.

129. Principe de finalité. — Le principe de causalité n'est pas le seul principe par lequel soient régis les phénomènes de la nature : il en est un autre duquel ces phénomènes dépendent encore, c'est le principe de *finalité*.

L'expérience montre que dans la nature les phénomènes se produisent, déterminés sans doute par une loi de dépendance à l'égard de leurs antécédents, mais déterminés aussi par une loi d'harmonie et de solidarité les uns à l'égard des autres; de sorte que, loin d'être isolés, ils forment des groupes ordonnés, ou, si l'on veut, des systèmes complexes dans lesquels chaque partie semble n'exister qu'en vue du tout. Ceci est particulièrement manifeste chez les êtres organisés. Un être organisé, en effet, est un tout dont les parties se correspondent entre elles, se supposent les unes les autres, et coopèrent toutes ensemble à produire ce qui est la caractéristique de ce tout, c'est-à-dire la vie. Mais ce n'est pas seulement dans les corps organisés et vivants que doivent se rencontrer cette parfaite correspondance des parties entre elles et cette dépendance

à l'égard du corps total; c'est encore, à ce qu'il semble, dans la nature universelle; car on ne comprendrait guère qu'une partie seulement des phénomènes de la nature obéissant à la loi d'harmonie et de solidarité dont nous parlons, le reste des phénomènes fût affranchi de cette loi, et pût être, par conséquent, un pur chaos. Si l'ordre est quelque part, il doit être partout, d'autant plus qu'il serait impossible que l'ordre se maintînt au sein du désordre. Mais l'ordre partout c'est la coordination de tous les phénomènes de l'univers les uns à l'égard des autres, c'est-à-dire la systématisation universelle des choses. L'existence d'un être vivant suppose donc que tout l'univers est ordonné de la manière qu'il faut pour rendre à ce vivant l'existence possible. Du reste, l'expérience témoigne qu'il en est effectivement ainsi. Sans doute, l'harmonie de tous les phénomènes entre eux n'est pas une chose que nous puissions constater; mais ce que nous constatons donne lieu de penser qu'une telle harmonie existe. Par exemple, lorsque l'on songe à l'infinie multiplicité des conditions desquelles notre existence dépend; lorsque l'on songe que, si la terre était plus proche ou plus éloignée du soleil, si sa rotation était plus ou moins rapide, si l'étendue des mers à sa surface était notablement plus grande ou plus petite, etc., la vie telle que nous la possédons serait impossible, on est bien autorisé, ce semble, à juger, non pas que cet univers n'a été construit que pour nous, — car le moindre animal, du moment qu'il trouve comme nous dans l'univers les conditions de son existence, en pourrait dire autant à son point de vue, et subordonnerait notre existence à la sienne avec autant de raison que nous en avons à subordonner la sienne à la nôtre, — mais que cet univers est un tout dont toutes les parties sont harmoniques entre elles, et qu'étant nous-mêmes l'une de ces parties, nous vivons par la vertu des rapports qui nous lient à tout l'ensemble des êtres.

Dans cette coordination de tous les phénomènes entre eux faut-il voir l'action d'une loi spéciale, ou simplement un effet particulier et *sui generis* de la loi de causalité? Cette seconde solution aurait l'avantage d'être plus *économique* que la première, en ce qu'elle nous dispenserait de recourir à un principe nouveau, et l'on sait qu'il ne faut jamais multiplier les principes sans nécessité; mais elle est fausse. Le principe de causalité, en effet, est indifférent par lui-même à l'ordre et à l'harmonie des phénomènes, puisqu'il exige simplement que, la cause étant donnée, l'effet suive invariablement. Plusieurs faits cependant semblent attester que la loi de causalité suffit parfois à déterminer la production de phénomènes

dans un certain ordre. Par exemple, si l'on place de la limaille de fer ou du sable fin sur une plaque mince de métal, et qu'on fasse vibrer la plaque au moyen d'un archet, on voit la limaille ou le sable se distribuer à la surface en figures régulières. Voici un autre exemple encore que cite M. Cournot[1]. On sait que la lune nous présente toujours la même face : c'est que le temps de la révolution qu'elle accomplit sur elle-même est rigoureusement égal au temps de la révolution qu'elle fait autour de la terre. Comment expliquer cette coïncidence? C'est évidemment, dit M. Cournot, que les deux mouvements de la lune s'étant à l'origine trouvés par hasard assez voisins l'un de l'autre comme durée, ont réagi l'un sur l'autre et se sont peu à peu adaptés jusqu'à arriver à l'identité. Ces faits et beaucoup d'autres du même genre qui ont été allégués sont incontestables; mais si l'on réfléchit à l'énorme distance qui existe au point de vue de la complexité entre les combinaisons nées ainsi d'un mécanisme brut et celles que forme la nature, par exemple dans les corps organisés et vivants, on reconnaîtra que les premières donnent à la théorie de l'origine également mécanique des secondes une probabilité si faible qu'elle en est presque négligeable. De plus, à supposer même que les figures formées par la limaille de fer sur la plaque vibrante pussent rivaliser en complexité et en harmonie savante avec les corps organisés, il resterait toujours entre les deux ordres de faits cette différence essentielle que les éléments de la limaille de fer sont tout à fait indifférents par eux-mêmes à toutes les figures qu'ils peuvent former, tandis qu'un vivant conserve l'harmonie des éléments de son corps, et lutte avec énergie contre les influences extérieures qui tendent à la dissoudre ; ce qui prouve bien qu'il y a en lui une force organisatrice que le mécanisme de la nature n'explique pas. Ceux qui veulent que la constitution du corps vivant soit explicable par l'action brutale des lois mécaniques réduisent ce corps à n'être qu'une machine. Or c'est là une doctrine insoutenable, ainsi que nous aurons occasion de le démontrer plus amplement en métaphysique.

Concluons donc que la nature est régie par deux lois irréductibles l'une à l'autre, quoiqu'elles s'appliquent simultanément aux mêmes phénomènes : la loi de *causalité,* qui, établissant une connexion nécessaire entre l'antécédent inconditionnel et son conséquent, détermine rigoureusement le second en fonction du premier; et la loi de *finalité,* qui rattache les uns aux autres dans l'unité

1. *Essai sur les fondements de nos connaissances,* chap. v, § 55.

d'un système et d'un ordre commun tous les phénomènes dont l'ensemble constitue la vie d'un être organisé, et même tous les phénomènes de l'univers. Et comme une loi régissant un phénomène est simplement la forme abstraite d'une cause par laquelle ce phénomène est déterminé, ce n'est pas seulement un ordre de causes que nous devons reconnaître dans la nature, c'est deux ordres différents, les *causes efficientes* et les *causes finales.*

130. Le principe de finalité n'est pas un principe de l'entendement. — Le principe de finalité est réel, on n'en peut pas douter; mais il ne suit pas de là qu'il puisse nous servir à constituer la connaissance scientifique ou métaphysique, ni que, par conséquent, il doive être compté au nombre des principes de l'entendement. Nous allons donc rechercher si la science se fonde sur les causes finales en même temps que sur les causes efficientes.

Il est d'usage depuis Kant de distinguer deux formes de la finalité : 1° la *finalité externe,* qui consiste dans une adaptation et une subordination de certains objets à des objets différents, comme si l'on dit, par exemple, que les moutons portent de la laine pour que nous puissions nous en faire des habits; 2° la *finalité interne,* qui consiste dans l'adaptation que prennent entre elles les parties d'un être organisé de façon à réaliser la vie de cet être.

Cette distinction est fondée en un sens; car il est toujours possible, évidemment, de distinguer par rapport à un être donné l'externe et l'interne. Mais peut-être a-t-on tort de proscrire absolument, comme on le fait souvent, la considération de la finalité externe pour s'en tenir à l'interne. En effet, ce qui fait l'unité et l'harmonie des parties dans un être organisé c'est la corrélation que ces parties gardent entre elles et avec le tout. Mais cette corrélation des parties d'un même vivant est de la finalité externe à l'égard de ces parties. On voit donc que, s'il n'existait pas de finalité externe, il n'existerait pas non plus de finalité interne. Ce qui est vrai toutefois, — et probablement la seule chose qu'aient en vue ceux qui proscrivent la recherche de la finalité externe, — c'est qu'il n'est jamais permis de considérer un être comme dépendant d'un autre entièrement et sans réciprocité. On peut bien dire que dans un animal le foie est fait pour le poumon; mais c'est à la condition de ne pas oublier que le poumon n'est pas moins fait pour le foie. De même, dans la nature en général, les plantes et les animaux sont certainement faits pour nous; mais nous sommes

aussi faits pour les plantes et pour les animaux, puisque nous faisons partie en même temps qu'eux d'un univers ordonné. Du reste, si la dépendance est réciproque, cela ne veut pas dire qu'elle soit égale de part et d'autre. Le monde est constitué de façon à rendre possible l'existence des animaux et celle des plantes en même temps que la nôtre; mais il n'en est pas moins vrai que l'existence des animaux et celle des plantes est subordonnée à la nôtre infiniment plus que la nôtre n'est subordonnée à la leur. Ainsi, bien que tous les êtres soient les uns à l'égard des autres tout à la fois fins et moyens, il en est parmi eux de plus excellents, qui constituent pour la nature des fins supérieures auxquelles elle subordonne tout le reste. Le principe de la corrélation des existences dans l'harmonie universelle n'exclut donc nullement une gradation dans la série des êtres, et une dépendance des destinées inférieures à l'égard des destinées supérieures; de sorte que la finalité même externe est réelle et peut être affirmée à bon droit.

Ce qui, par exemple, serait absurde, ce serait de confondre avec la finalité naturelle les adaptations que fait l'homme des objets qui l'environnent à ses desseins ou à ses besoins. Ainsi l'homme a trouvé la laine sur le dos des moutons, il s'en est servi : s'il ne l'avait pas trouvée, il se fût servi d'autre chose. Que sa condition eût alors été moins bonne qu'elle ne l'est actuellement, c'est chose possible et même probable; car s'il existait une matière textile pouvant remplacer la laine, et plus avantageuse, l'homme s'en servirait de préférence. Quant à supposer que la Providence, prévoyant les desseins de l'homme, a créé tout exprès à l'avance ce qui lui était nécessaire pour les réaliser, c'est, comme on l'a dit, « le comble de l'orgueil dans un esprit borné ».

Quoi qu'il en soit, laissant de côté la distinction de la finalité externe et de la finalité interne, nous avons à nous demander si la considération de la finalité peut intervenir dans la science. Ceux qu'on a appelés « les législateurs de la science moderne », Bacon et Descartes, résolvaient cette question par la négative. Le premier disait que « la recherche des causes finales est stérile, et ne peut porter aucun fruit ». Le second écartait également cette recherche par la raison que « nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils ». Il y a dans cette solution quelque chose d'excessif. Sans doute en mathématiques, et même en physique, l'idée de finalité n'a pas à intervenir; mais il en est autrement dans les sciences naturelles. On peut dire même que là l'idée de finalité est prédo-

minante, non pas en tant que *finalité* signifie *intention,* mais en tant qu'il signifie *ordre, adaptation, corrélation des parties,* puisque ce qu'étudie le naturaliste ce sont des êtres de la nature considérés au point de vue de leur structure et, par conséquent, au point de vue de la coordination des éléments dont ils se composent. L'histoire même des sciences prouve que toujours les naturalistes, là où ils voyaient un organe, ont cru à l'existence d'une fonction, alors même qu'ils ne l'apercevaient pas, et que cette croyance a été souvent pour eux le principe d'importantes découvertes. Ainsi il y a des organes, comme la rate et le thymus, dont on a ignoré longtemps, ou même dont on ignore encore le rôle dans l'économie du corps humain. Que ces organes dussent mêler leur action au « tourbillon vital », et contribuer pour leur part à l'harmonie générale du corps vivant, la loi des causes efficientes n'autorisait nullement à le supposer; mais la loi des causes finales donnait lieu de le penser au contraire. Or il est évident que les recherches scientifiques devaient prendre une tout autre direction si l'hypothèse était admise que si elle était rejetée. Nous voyons donc ici clairement l'idée finaliste intervenir dans la science, servir de fil conducteur au savant, et, en définitive, le mener à des découvertes.

Mais, si la finalité ne peut être exclue de la science, suit-il de là qu'elle y puisse figurer à titre d'élément intégrant et de principe explicatif des phénomènes? Non : la science n'explique les phénomènes que par leurs causes efficientes, jamais par leurs fins ou par leurs destinations. Il y a à cela une raison décisive.

Lorsqu'il s'agit des œuvres de l'homme, le rapport de finalité est particulier et déterminé : ainsi la maison a été faite pour servir d'abri, l'habit pour couvrir le corps. On peut donc alors assigner aux choses une fin qui leur soit propre et qui permette de les expliquer. Mais il n'en est pas de même pour les œuvres de la nature, le seul objet dont s'occupe la science. Dans la nature, en effet, tandis que la causalité isole les phénomènes en les faisant dépendre d'un antécédent unique, la finalité, au contraire, les rattache tous les uns aux autres. Chez un être organisé, par exemple, la vraie fin d'un organe c'est tout l'ensemble des autres organes, c'est-à-dire l'organisme même. De là la différence considérable qui existe entre une explication des phénomènes fondée sur la loi des causes finales et une explication fondée sur la loi des causes efficientes. Celle-ci, consistant à rattacher un phénomène à un groupe limité d'antécédents, peut toujours être achevée; de sorte qu'une vérité scienti-

fique, dès qu'elle est découverte, est une vérité intégrale, immuable et définitivement acquise à l'esprit humain. L'explication finaliste, au contraire, ne pouvant embrasser l'infinité des rapports que les choses ont entre elles, demeure forcément partielle, révocable même, puisqu'on peut toujours espérer lui substituer une explication plus complète, et par suite ne constitue jamais qu'une demi-vérité. Aussi tout ce que nous pouvons faire lorsque nous cherchons des rapports de finalité, c'est d'admirer l'ordre de l'univers tel qu'il nous apparaît, de juger que cet ordre est en soi infiniment plus complexe et plus beau que tout ce que nous en pouvons découvrir, et de renoncer à le comprendre.

Il y a cependant des philosophes qui croient à la possibilité d'expliquer les phénomènes par la considération des causes finales, parce qu'ils se font de la finalité une idée différente de celle que nous avons exposée. Suivant ces philosophes la loi de la finalité, au lieu de rattacher un phénomène donné à tous les autres phénomènes de l'univers, le rattacherait à sa cause efficiente, ou plutôt ferait dépendre de ce phénomène la cause efficiente en question, de sorte que la cause efficiente n'existerait *qu'en vue de la production de ce phénomène*. La relation de l'antécédent et du conséquent pourrait donc être envisagée, d'après cette doctrine, sous deux aspects bien différents. Suivant l'ordre des causes efficientes, l'antécédent explique le conséquent, puisque c'est par l'antécédent que le conséquent existe; mais suivant l'ordre des causes finales, au contraire, c'est le conséquent qui explique l'antécédent, puisque c'est dans le conséquent que l'antécédent a sa raison d'être. Par exemple, l'organe est la cause efficiente de la fonction, et à ce titre il l'explique; mais la fonction à son tour est cause finale de l'organe; et c'est pourquoi l'on peut rendre compte de la structure de l'œil ou de l'oreille en montrant qu'il fallait que ces organes fussent tels pour que la vision ou l'audition se produisissent. Les phénomènes de la nature, suivant les philosophes dont nous parlons, pourraient donc s'expliquer aussi bien par leurs causes finales que par leurs causes efficientes, quoique les deux explications soient inverses l'une de l'autre.

Cette manière d'entendre la finalité, quoique très répandue, ne paraît pas satisfaisante. Le monde, à toutes les phases de son existence, est une unité et une harmonie. La vraie cause finale d'un phénomène c'est donc l'harmonie du tout dont il fait partie, et non pas le conséquent qui doit le suivre. Mais, à supposer même qu'il fût possible de prendre les causes finales comme formant une série

inverse de la série des causes efficientes, on n'aurait pas pour cela une explication des phénomènes par les causes finales. En effet, pour qu'on soit en droit de dire que l'antécédent A s'explique par son conséquent B, il faut qu'il y ait entre A et B une connexion absolue, attendu que des rapports contingents et variables ne sauraient constituer une explication scientifique. Or cette connexion existe certainement; mais c'est la connexion suivant l'ordre des causes efficientes, et il ne peut pas y en avoir d'autre que celle-là. Toute explication des phénomènes par les causes finales se confondrait donc avec l'explication par les causes efficientes, ce qui revient à dire qu'une telle explication ne peut pas exister.

Ainsi la considération des causes finales ne fournit pas des phénomènes des explications scientifiques. En fournit-elle au moins des explications métaphysiques ? Il est certain que l'idée de la finalité est en soi une idée essentiellement métaphysique. C'est même une idée dont l'importance en métaphysique générale est considérable, puisque évidemment tout change d'aspect selon que le monde nous apparaît comme parfaitement un, en raison de l'harmonie des parties qui le composent, ou qu'au contraire il nous apparaît, comme le dit Aristote, « semblable à une mauvaise tragédie composée d'épisodes sans lien entre eux ». La finalité intervient donc en métaphysique à titre d'idée générale et directrice de la pensée spéculative; mais, pas plus en métaphysique que dans la science, on n'expliquerait quoi que ce soit par des fins précises et déterminées. C'est que, comme nous l'avons fait voir, la finalité est un bloc qui ne se laisse pas entamer. Rattachant les uns aux autres tous les phénomènes, elle les explique tous ensemble; mais, ne se divisant pas, elle ne peut servir à rendre compte d'aucune partie du tout qu'ils forment. En un mot, la finalité, parce qu'elle est universelle, est une idée, non pas de l'entendement, mais de la raison pure.

131. Origine psychologique des premiers principes. — Il nous faut maintenant rechercher comment les principes rationnels sont donnés à nos intelligences. Ces principes étant assez différents les uns des autres comme nature et comme origine, il y aura lieu de les considérer séparément.

L'origine du principe d'identité ou de contradiction c'est la nature même de la pensée, ou plutôt la nécessité pour la pensée d'être et de ne pas se détruire. En effet, nous savons qu'une pensée qui se contredit elle-même est une pensée qui s'anéantit. L'affir-

mation de l'identité ou de la non-contradiction dans son objet tient donc pour la pensée à la nécessité d'être, et par conséquent elle est tout ce qu'on peut concevoir de plus indépendant de l'expérience. S'il existe pour l'esprit une loi *a priori*, c'est assurément celle-là. Du reste, des empiristes décidés comme Hume l'ont reconnu. Il est vrai que Stuart Mill l'a nié, disant que c'est l'expérience qui nous révèle que « la croyance et la non-croyance s'excluent naturellement ». Mais la question est de savoir si l'incompatibilité de la croyance et de la non-croyance est une vérité de fait ou une vérité de raison. Or nous avons montré que c'est une vérité de raison : le caractère *a priori* de la loi d'identité ou de contradiction est donc indéniable. A quoi il faut ajouter qu'il y a en nous une disposition *innée* à appliquer ce principe ; c'est-à-dire que, par nature, et sans que l'éducation ni l'expérience y soient pour rien, l'esprit humain répugne à la contradiction, et rejette comme fausse et absurde toute conception dans laquelle il l'aperçoit. Cela se comprend aisément; car il est tout naturel que la pensée repousse, en quelque sorte d'instinct, ce qui la détruit. On peut dire qu'il n'y a rien dans cette tendance innée qu'une application de la loi très générale d'après laquelle *tout ce qui est tend à persévérer dans l'être.*

On a présenté quelquefois le principe de causalité comme répondant également à une disposition innée dans nos esprits. Il y a là du vrai ; mais une distinction est nécessaire. Si l'on veut parler du principe de causalité en son sens le plus général, c'est-à-dire pris comme l'équivalent de l'axiome antique : « Rien ne naît de rien », il est certain que le principe de causalité ainsi entendu est pour nous l'objet d'une affirmation spontanée et, par conséquent, d'une connaissance innée. Mais, si l'on veut parler du principe des lois : *Les mêmes causes sont partout et toujours suivies des mêmes effets,* — principe qui d'ailleurs n'ajoute rien au précédent et qui lui est identique, puisque, comme nous l'avons montré (128), il en dérive analytiquement, — c'est autre chose. Comment admettre, en effet, que nous sachions de science infuse et innée que le même antécédent est partout et toujours suivi du même conséquent, alors que c'est l'expérience seule qui peut nous faire connaître ce que c'est qu'un antécédent et un conséquent? De plus, Stuart Mill paraît avoir absolument raison quand il soutient que l'esprit humain n'est nullement incapable de concevoir que l'antécédent A puisse donner lieu indifféremment à plusieurs conséquents, et lorsqu'il cite à l'appui de son assertion la croyance au hasard, à la fata-

lité, au miracle, et enfin au libre arbitre. Il est en effet certain que toutes ces croyances, au moins telles qu'elles existent dans l'esprit du vulgaire, supposent la conviction que le conséquent n'est pas rigoureusement déterminé par son antécédent. Donc la croyance au principe des lois n'est pas innée; mais cela ne veut pas dire qu'elle ait sa source dans l'expérience. L'expérience peut la suggérer, elle ne la fonde ni ne la justifie en aucune manière, puisque évidemment le particulier et le contingent ne peuvent rien fonder d'universel et de nécessaire. La vérité est que notre croyance au principe des lois repose sur un raisonnement où l'expérience n'intervient point, raisonnement que nous-mêmes avons formulé plus haut (128). C'est donc un principe *a priori*. Mais comme il est nécessaire, pour pouvoir l'affirmer avec certitude, d'en connaître le fondement rationnel, ce qui est le fait d'un très petit nombre de personnes, il n'est pas surprenant que tant d'hommes le méconnaissent expressément, ou se laissent aller à des opinions qui en renferment la négation implicite. C'est ainsi que les vérités mathématiques sont toutes *a priori*, puisqu'on peut les découvrir par la seule lumière de l'esprit et sans recours à l'expérience; mais les mathématiciens seuls les connaissent; de sorte qu'il serait absurde de dire qu'il y a chez tous les hommes une tendance innée à les affirmer.

Reste le principe de finalité. Celui-ci présente, quant à son origine psychologique, des caractères diamétralement opposés à ceux du principe des lois. Il n'est pas *a priori*; car on n'en peut donner aucune démonstration rationnelle qui soit décisive; mais on peut dire que nous en avons la connaissance innée. En effet, la finalité c'est, nous le savons, l'ordre, l'harmonie, la beauté, et en définitive l'être même, puisque l'être n'est qu'un autre nom du beau et du bien. Or comment douter que notre esprit se porte spontanément, et comme par une pente de sa nature, vers l'être? L'affirmation de la finalité se trouve donc nécessairement, sans que nous nous en rendions compte, au fond de toutes nos pensées et de tous nos jugements, en vertu d'une tendance aussi naturelle et aussi nécessaire que la tendance même à penser et à juger.

Quant à la manière dont les premiers principes interviennent dans la constitution de nos jugements et dans le fonctionnement de l'intelligence en général, c'est chose aisée à comprendre. Nous n'avons pas à parler ici, bien entendu, de ces principes, tels que le principe des lois, dont on n'a la connaissance qu'après que la réflexion les a dégagés : il n'est question que des principes qu'on

peut appeler proprement innés. Très peu d'hommes sont en état de formuler ces principes; un moindre nombre encore peuvent reconnaître leur nature; mais tous les appliquent spontanément. Ainsi un enfant ne sait pas ce que c'est que le principe de causalité; mais il demande la cause de tout ce qu'il voit, et si vous lui dites que tel événement s'est produit *tout seul,* c'est-à-dire sans cause, il ne vous croira pas, quelle que soit sa crédulité naturelle. Si les principes de la raison sont appliqués spontanément par tous les hommes, c'est qu'apparemment ils sont des lois et des formes nécessaires du fonctionnement de notre pensée. De même, en effet, que notre corps a des articulations qui permettent à nos membres de s'infléchir en certains sens et non en certains autres, l'esprit aussi a ses articulations par lesquelles certains mouvements lui sont rendus nécessaires, et certains autres impossibles. C'est ce qu'a très bien exprimé Leibniz dans un passage célèbre des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain :* « Les principes généraux, dit-il, entrent dans toutes nos pensées, dont ils sont l'âme et la liaison ; et ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. L'esprit s'appuie à tous moments sur ces principes; mais il ne vient pas si aisément à bout de les démêler et de se les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plupart des gens, peu accoutumés à méditer, n'en ont guère... C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir. »

Ainsi la connaissance des principes rationnels, ou plutôt la tendance à les appliquer, tient en nous à la structure même de l'esprit.

132. Valeur objective des premiers principes. — Mais les principes premiers ne sont pas seulement des conditions *a priori* de la connaissance humaine; ce sont encore, par leur côté objectif, des lois absolues et fondamentales de la nature elle-même : et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, s'ils n'avaient de valeur que par rapport à nous, ils ne nous rendraient pas intelligibles les choses qui sont hors de nous. D'où vient cette correspondance entre l'esprit et les choses ? En d'autres termes, comment se fait-il que, certains principes présidant à la constitution du monde des phénomènes, l'esprit, en vertu de sa nature essentielle, se trouve avoir de ces principes une connaissance naturelle?

Une solution très simple de cette question consiste à dire que c'est Dieu qui, nous ayant créés, nous a créés tels que nous sommes,

au moral comme au physique; et que Dieu, étant le créateur du monde en même temps que le nôtre, a très bien pu soumettre aux mêmes principes à la fois les phénomènes de la nature et les pensées de nos esprits. Et cette solution n'est pas seulement très simple, elle est encore très vraie; car il est sûr que tout vient de Dieu, aussi bien dans l'ordre intellectuel et moral que dans l'ordre physique. Pourtant ce n'est pas une solution satisfaisante, parce qu'elle ne fournit pas une explication véritable. Recourir à Dieu pour l'explication d'un fait équivaut, en définitive, à un refus d'explication. Que dirait-on, par exemple, d'un physicien qui, pour rendre compte de l'ascension de l'eau dans les corps de pompe, ferait intervenir la volonté divine? D'une manière générale, un principe métaphysique comme celui-ci n'explique rien, — du moins rien de particulier ni de déterminé dans la série des phénomènes, — justement parce qu'il peut servir à expliquer tout. Par exemple, inventez un fait qui ne soit ni réel ni même possible : la volonté de Dieu permettra d'en rendre compte tout aussi bien que d'un fait véritable. Ainsi, à un fait naturel comme celui qui nous occupe il faut une cause naturelle: le recours à des causes transcendantes ne peut ici servir de rien.

Kant a donné du problème de la corrélation des lois de l'esprit avec celles de la nature une solution célèbre. Suivant lui, cette corrélation tient à ce que l'esprit lui-même est *législateur de la nature*. Kant entend par là que les phénomènes ne sont ce qu'ils sont que par rapport à l'esprit qui les pense; et que, par le fait même qu'ils sont pour nous des objets de pensée, ils subissent les lois *a priori* que notre pensée leur impose. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'esprit et la nature suivent les mêmes principes, puisque les principes auxquels obéit la nature lui viennent de l'esprit.

Cette théorie renferme certainement une large part de vérité. Nous verrons bientôt, en effet, que le temps et l'espace sont, comme dit Kant, des *formes* que notre sensibilité, c'est-à-dire ici notre faculté de représentation, impose *a priori* d'une part aux phénomènes du sens interne, et de l'autre à ceux du sens externe; de sorte que les phénomènes de la conscience et ceux des sens ne peuvent se constituer que sous certaines conditions dont le principe est dans la nature même de nos facultés de connaître. On peut encore ajouter, quoique ce soit plus contestable, que l'entendement aussi a ses lois propres, à savoir les premiers principes, qu'il impose *a priori* au monde phénoménal, et par lesquelles il rend ce monde intelligible. Mais le temps, l'espace, les principes

de l'entendement, en un mot tout l'*a priori* de la connaissance, ne sont que des *formes*. Or il y a dans les phénomènes autre chose que des formes : il y a une *matière*, c'est-à-dire un contenu, laquelle ne tient plus à la nature de l'esprit, mais vient du dehors, ainsi que Kant lui-même le reconnaît expressément. Il y a donc lieu de se demander si cette matière se prêtera toujours docilement à prendre les formes que la pensée lui impose. Kant répond à cela qu'il n'y a pas de doute à cet égard, parce que, le jour où elle y deviendrait rebelle, le monde phénoménal et la pensée seraient anéantis du même coup. Soit. Mais qui prouve, comme le fait observer M. Rabier (*Psychol.* p. 390), que cet anéantissement soit impossible? Du reste, si la matière continue et doit continuer toujours à se prêter aux formes *a priori* de la sensibilité et à celles de l'entendement, à supposer qu'il en existe, c'est apparemment qu'il y a en elle quelque prédisposition à cet égard. Dès lors le problème de la correspondance des lois de l'esprit avec celles de la nature reparaît. La prétendue solution de Kant n'a donc fait que reculer la question sans la résoudre.

Pour avoir une solution définitive il faudrait, contrairement aux intentions expresses de Kant, faire disparaître cette embarrassante matière des phénomènes à laquelle la pensée ne fait que donner une forme; dire que tout vient de l'esprit lui-même, aussi bien le fond des choses que les lois qui les régissent; tout convertir en *idées*, c'est-à-dire en principes parfaitement intelligibles; enfin adopter un idéalisme absolu. Mais c'est là une ressource à laquelle il n'est pas permis de recourir. Nous verrons plus tard, en effet, que la matière ne se laisse pas éliminer de ce monde, et que les choses ne se réduisent pas à de pures idées. Ce serait donc une illusion de croire que l'idéalisme absolu puisse, mieux que le demi-idéalisme de Kant, être invoqué pour expliquer comment les lois que l'esprit connaît sans sortir de lui-même sont aussi celles auxquelles la nature obéit.

Quelle serait donc la vraie solution du problème? Exposer cette solution en la discutant à fond nous serait difficile, ou plutôt impossible; mais nous pouvons indiquer très sommairement la voie qui y conduirait, à notre avis.

La connaissance des principes de la raison, ou du moins la disposition à les appliquer, est innée à l'esprit humain, avons-nous dit; mais les principes sont encore innés en quelque manière au monde phénoménal lui-même, puisqu'ils le gouvernent en vertu d'une nécessité *a priori*. Si donc le monde et l'esprit, au lieu de

subsister l'un à part de l'autre, se pénétraient réciproquement et avaient, du moins à quelques égards, une existence commune, on pourrait peut-être comprendre comment les mêmes lois s'imposent à l'un et à l'autre. Or c'est précisément ainsi que les choses doivent être entendues, à ce qu'il semble, puisque, en vertu de la loi de la finalité universelle, chaque organisme, et par là même chaque âme vivante et pensante est en corrélation avec tout l'univers. Nous n'avons pas ici à approfondir cette question. Montrer la difficulté, et jusqu'à un certain point la méthode par laquelle on peut la résoudre, voilà ce que nous pouvons faire, et ce dont nous devons nous contenter.

CHAPITRE XII

LA RAISON (SUITE)

DEUXIÈME PARTIE. — *La raison pure et les notions premières.*

133. Les notions premières. — La raison pure, ainsi qu'on l'a vu plus haut (124), est la faculté de l'universel : c'est-à-dire qu'embrassant dans une intuition parfaitement une la totalité des choses, elle constitue, suivant l'expression de Kant, l'*unité synthétique* de la pensée en général.

Cette intuition de l'universel n'est pas en soi analysable, en raison de sa parfaite unité; et cependant elle prend au regard de l'esprit trois formes qu'il est possible de distinguer les unes des autres, et auxquelles on a donné le nom de *notions premières :* ce sont les notions de l'*infini,* de l'*absolu* et du *parfait.*

Ces trois notions sont *premières* dans nos intelligences en ce sens qu'elles sont *a priori,* c'est-à-dire indépendantes de toute expérience, et que même elles nous servent à constituer l'expérience, ou tout au moins à l'interpréter. Par exemple, nous n'aurions point l'idée que les choses de ce monde sont finies, relatives et imparfaites, si nous ne portions en nous les idées de l'infini, de l'absolu et du parfait auxquelles nous les comparons. Du reste, ces trois idées ne sont pas dans l'esprit humain les seules qui aient le caractère de notions premières au sens que nous venons de dire : il en est plusieurs autres qui possèdent ce même caractère, et auxquelles on donne à bon droit le même nom : ce sont les notions d'*espace,* de *temps,* d'*unité* et de *multiplicité,* de *substance* ou d'*identité,* et enfin de *causalité.* Ces dernières notions n'appartiennent pas à la raison pure. Les notions d'espace et de temps sont les conditions *a priori* de l'existence des objets sur lesquels doit porter notre expérience : elles sont donc du domaine de ce que l'on peut appeler avec Kant notre *sensibilité.* Les notions d'unité, de substance et de cause nous

servent à constituer l'expérience même; c'est-à-dire qu'elles nous permettent d'introduire de l'ordre dans l'ensemble de nos représentations, et de rattacher les phénomènes les uns aux autres : c'est donc à l'entendement qu'elles se rapportent. Ayant ici à traiter surtout de la raison pure, nous pourrions à la rigueur nous contenter d'étudier les trois notions énumérées d'abord. Mais il sera préférable, pour n'avoir point à scinder l'étude des notions premières, de les passer toutes en revue dès maintenant, en commençant par les notions de la sensibilité.

134. Notion d'espace. — Le mot *espace* n'a pas besoin d'être défini; du reste, il ne pourrait pas l'être. Deux choses seulement sont importantes à comprendre au sujet de l'espace : 1° que l'espace est la forme nécessaire de tous les phénomènes du *sens externe,* comme dit Kant, c'est-à-dire de tous les phénomènes qui constituent le monde extérieur; 2° que l'espace est un et indivisible.

Le premier de ces deux points ne peut donner lieu à aucune difficulté. Il est évident que tout ce que nos sens perçoivent nous apparaît comme occupant une portion de l'espace, et par là même comme étendu. Il est vrai que les sons, les saveurs, les odeurs, ne nous sont pas donnés dans la représentation comme étendus, ni comme occupant un lieu dans l'espace; mais c'est que les sons, les saveurs et les odeurs n'ont que le caractère d'impressions subjectives, et par suite n'appartiennent pas à ce que l'on peut appeler proprement le sens externe. Parmi nos sensations celles-là seulement prennent la forme d'espace qui peuvent se détacher de nous en quelque manière, et devenir pour nous représentatives d'objets et de corps. Les sensations dont nous venons de parler ne sont pas dans ce cas; mais toutes les autres sensations, couleur, résistance, température, etc., qui nous apparaissent, non plus comme subjectives, mais comme objectives, sont invariablement jointes à la représentation de l'étendue.

Quant à l'unité et à l'indivisibilité de l'espace, c'est une chose qui demande explication. On dit souvent que l'espace est divisible, et même qu'il l'est indéfiniment. Par exemple, la ligne géométrique qui joint deux points A et B peut être divisée sans que jamais il soit possible d'atteindre le point mathématique, lequel, par conséquent, ne peut être considéré comme l'élément composant de la ligne en question. A l'entendre ainsi, la divisibilité de l'espace est incontestable. Du reste, il est clair que, par le fait même que les corps sont dans l'espace, ils le divisent. Ainsi, une table et un

fauteuil à côté de la table constituent certainement deux parties différentes, et par suite deux divisions de l'espace total. Quand nous parlons de l'unité et de l'indivisibilité de l'espace, c'est donc nécessairement en un sens qui ne contredit pas la multiplicité et la divisibilité, qu'il faut bien lui reconnaître. Voici comment la chose doit être entendue. L'espace admet différentes régions, différentes directions, différentes parties; mais chacune de ces régions, de ces directions, de ces parties, implique et donne d'une manière nécessaire toutes les autres. Ainsi une direction, celle du nord par exemple, donne immédiatement le sud, puis l'est et l'ouest, le zénith et le nadir, et toutes les directions intermédiaires entre celles-là, c'est-à-dire toutes les directions de l'espace. De même, une portion quelconque de l'espace implique tout l'espace environnant jusqu'à l'infini, c'est-à-dire l'espace tout entier. Les différentes portions de l'espace ne sont donc pas séparées, isolées, capables de subsister indépendamment les unes des autres, comme le seraient les atomes conçus à la manière de Démocrite et d'Épicure. On conçoit le monde de Démocrite avec un atome en plus ou en moins : à l'espace on ne peut rien ajouter, rien retrancher. La solidarité qui unit les parties de l'espace est telle, par conséquent, que chacune d'elles implique et contient toutes les autres, du moins en raison et en puissance; de sorte que, quelque portion de l'espace que l'on considère, l'espace entier y est toujours donné. Les parties de l'espace ne le divisent donc qu'en apparence. La vérité est qu'elles l'expriment de façons indéfiniment diverses par leurs situations respectives beaucoup plutôt qu'elles ne le divisent. L'espace en soi est un et indivisible.

Il résulte de là que l'idée d'espace n'est pas une idée que nous puissions former d'une manière successive et par addition de parties. Si l'on pense l'espace, il faut que ce soit d'une intuition unique et absolument simultanée. De plus, l'espace ne peut être pensé que comme infini, attendu que la même loi qui nous contraint à concevoir l'objet que nous considérons comme environné d'espace de toutes parts nous interdit de limiter la sphère d'espace qui s'étend autour de cet objet.

Ce double caractère que possède la notion de l'espace d'être absolument simultanée, et de n'admettre aucune limite, implique que cette notion ne peut nous être fournie par l'expérience. En effet, une conception simultanée est une conception sans succession et sans devenir, par conséquent une conception qui ne subit point la loi du temps. Mais l'expérience ne peut avoir lieu que dans le temps.

De même une conception dont l'objet est illimité est nécessairement une conception étrangère à l'expérience, puisque l'expérience ne nous présente jamais rien qui n'ait des limites. La notion d'espace est donc une notion *a priori*. Ainsi, sans nier le moins du monde que les étendues particulières doivent être perçues par nos sens, suivant un processus qui a été expliqué plus haut (*Théorie de la perception extérieure*), on doit admettre que nous portons en nous antérieurement à toute expérience, et comme condition de l'expérience même, l'idée d'un espace un, universel et infini, dont nos sens auront ensuite à acquérir une connaissance fragmentaire, en percevant les étendues partielles que l'espace un et universel rend possibles. Bien loin donc que l'espace total soit après les étendues partielles, et qu'il résulte de leur agglomération comme le tas de pierres résulte des pierres qui le composent, il est avant les étendues partielles, lesquelles n'existent que par lui. Voilà ce que voulait dire Kant lorsqu'il soutenait que l'espace est la *forme a priori* du sens externe.

Nous devons aussi remarquer, en passant, que cette théorie de l'espace est la seule qui puisse rendre compte du caractère absolu des mathématiques. En effet, supposons que l'idée de l'espace nous vienne de l'expérience, comme le voulait Stuart Mill, et que l'espace des géomètres ne soit qu'une abstraction de l'espace sensible. Quelque raffinée que soit cette abstraction, un espace extrait de la sensation peut-il jamais être dépouillé de toutes les imperfections que la sensation entraîne, et amené à l'état de pureté et d'idéalité absolues? Assurément non. Mais alors comment y construire ces lignes et ces figures idéales, parfaitement conformes à leur définition, que la géométrie suppose? La géométrie exige un espace pur, et la notion d'un espace pur précède l'expérience et ne peut pas la suivre.

135. Notion de temps. — Tout ce que nous venons de dire de la notion d'espace pourrait se répéter au sujet de la notion de temps en changeant les termes; c'est-à-dire que tout phénomène de conscience est nécessairement dans le temps, comme tout phénomène extérieur est dans l'espace; et que l'intuition du temps, comme celle de l'espace, est une et indivisible. De ces deux propositions la première n'a pas besoin de preuve : elle exprime une vérité dont l'évidence est immédiate. Quant à la seconde, on la prouverait par des raisons tout à fait analogues à celles que nous avons fait valoir à l'égard de l'espace, c'est-à-dire en montrant qu'une portion finie du temps, l'heure qui s'écoule actuellement

par exemple, suppose avant et après elle tout le passé et tout l'avenir et, par conséquent, le cours entier du temps. D'où il résulte que le temps n'est pas composé des durées particulières et limitées par lesquelles nous le divisons; qu'il préexiste au contraire à ces durées et qu'il les rend possibles; qu'en lui-même il est un; que la division qui est en lui, toute réelle qu'elle est à certains égards, ne porte point sur sa véritable essence; et qu'enfin la notion du temps est une notion *a priori* comme celle de l'espace. De même que l'espace est la forme *a priori* des phénomènes du sens externe, le temps est la forme *a priori* des phénomènes du sens interne, et tous deux ensemble constituent ce que Kant appelle des *formes a priori de la sensibilité,* en désignant par ce mot de *sensibilité* la faculté générale de se représenter des objets.

136. L'unité et la multiplicité. — L'unité et la multiplicité sont deux notions qui se supposent l'une l'autre, et qui, par suite, sont inséparables. Que la multiplicité suppose l'unité c'est chose évidente, puisqu'elle est la répétition de l'unité. Mais l'unité à son tour suppose la multiplicité. En effet, c'est une loi de notre constitution mentale de ne pouvoir penser une chose qu'à la condition de l'opposer à une chose différente et de l'en distinguer. Si toutes les couleurs étaient blanches, il n'y aurait plus de blancheur. Ce qui fait que la blancheur existe pour nos yeux c'est le contraste qu'elle forme avec des couleurs différentes. Il en est de même pour toutes choses : nous opposons nécessairement les sons aux sons, les grandeurs aux grandeurs, et ainsi du reste. Supposez que la terre soit le seul astre des cieux : on pourra toujours prendre la quarante-millionième partie de son méridien, donner à cette partie le nom de mètre, et s'en servir pour mesurer les corps que la terre porte à sa surface; mais la terre elle-même, quelle grandeur aura-t-elle? On ne pourra pas dire que son méridien est de quarante millions de mètres; car si c'est la terre qui donne la grandeur du mètre, le mètre ne peut pas donner la grandeur de la terre. La grandeur de la terre est donc alors inassignable, ce qui revient à dire que la terre n'a aucune grandeur, proposition absurde, et qui prouve bien l'absurdité de la supposition dont elle est une conséquence nécessaire. Ainsi, l'un sous le rapport de la couleur, de la grandeur, et sous un rapport quelconque, ne peut exister. Dieu même ne peut être pour nous objet de pensée qu'à la condition que nous lui opposions le monde, ou tout au moins que nous introduisions dans l'idée que nous avons de lui une certaine multiplicité

d'attributs : dans l'unité absolue de son essence il échappe aux prises de notre intelligence. Il est donc certain qu'à l'égard au moins de tout ce que nous pensons il n'y a point d'unité sans multiplicité, de même qu'il n'y a point de multiplicité sans unité.

Quel est maintenant le rôle de ces deux notions ensemble dans l'intelligence humaine?

Les philosophes de tous les temps — à l'exception toutefois des matérialistes, dont la doctrine est plutôt une doctrine d'émiettement et de dissolution universelle — ont bien compris que, malgré la diversité infinie des phénomènes et des êtres, l'univers est un, et que, par conséquent, la pensée, en tant qu'elle exprime l'universalité des choses, est également une. C'est pour cela que notre intelligence n'est pas seulement entendement, qu'elle est encore et surtout raison pure. L'unité est même tellement le caractère primordial à la fois de la nature et de la pensée, que tout ce qui fait l'objet des notions *a priori* et des principes de la raison n'est que forme ou condition de l'unité universelle. Ainsi il est manifeste que le temps et l'espace ne sont que deux formes différentes de l'unité et de la multiplicité dans les phénomènes. Nous allons voir, en étudiant la substance, qu'elle n'est que l'unité des phénomènes à travers le cours du temps. La finalité, c'est l'unité même de l'univers en tant que cette unité est un ordre et une harmonie. L'infini est un, puisque ce qui est multiple est composé et, par suite, limité. Mais ce qui est vrai de la pensée en général, de la pensée qui n'a pas d'objet parce que son objet c'est l'univers total, est vrai encore de la pensée particulière et finie qui pense *quelque chose ;* car penser quelque chose c'est penser *une* chose. L'unité est donc la loi fondamentale de l'intelligence, aussi bien dans la région de l'entendement que dans celle de la raison pure; et les phénomènes, comme l'univers dans son ensemble, ne peuvent exister qu'à la condition d'être à la fois uns et multiples.

Mais où faut-il chercher le principe de cette unité et de cette multiplicité nécessaires à l'existence des choses et à celle de la pensée? Est-ce dans la nature? Est-ce dans l'esprit?

Si, dans la nature, l'unité était une propriété des choses elles-mêmes, nous n'aurions besoin que de nos sens pour penser les choses en tant qu'unes, et dès lors l'unité de notre pensée ne serait que le reflet de l'unité de son objet. Mais ce n'est pas ce qui a lieu. Un tas de pierres n'est pas un par lui-même ; il l'est seulement par l'acte de mon esprit qui embrasse dans une intuition unique toutes les pierres dont il se compose, et qui considère toutes ces pierres

prises ensemble comme formant un seul et même objet. Peut-on dire au moins qu'il est multiple? Pas davantage; car pour qu'il fût multiple il faudrait que les pierres qui le composent fussent de véritables unités; et elles ne le sont pas plus que le tas lui-même, puisque, comme le tas, elles sont de simples agrégats de parties, seulement plus rapprochées les unes des autres que ne l'étaient les pierres du tas. Par conséquent, si l'on s'en tient aux données de la sensation toute pure et toute brute, on n'aperçoit dans l'univers qu'une sorte de matière absolument amorphe, une poussière infinitésimale de phénomènes diffus dans l'infini morcellement des parties du temps et de l'espace; quelque chose, par conséquent, qui ne nous présente nullement ce double caractère de l'unité et de la multiplicité sans lequel pourtant il n'y a pas pour nous de pensée, ni même de perception possible. Si nous pensons, si nous nous représentons des objets, c'est donc très certainement que nous mettons nous-mêmes un certain ordre dans ce chaos en y introduisant ces deux formes qui le rendent intelligible, ou tout au moins représentable, la forme de l'unité et celle de la multiplicité.

Que ces formes des choses extérieures leur viennent de nous, c'est-à-dire de notre esprit, c'est ce qui n'est pas douteux, puisque ces formes ne sont pas en elles; mais il reste à savoir comment l'esprit impose aux choses extérieures les formes en question. Un assez grand nombre de philosophes pensent que nous trouvons en nous-mêmes le prototype de l'unité dans la conscience du moi, puisque le moi est parfaitement un, et celui de la multiplicité dans la conscience de nos états psychologiques, puisque ces états sont multiples; de sorte que nous n'aurions plus qu'à transporter aux choses extérieures ces formes de l'unité et de la multiplicité dont la conscience nous aurait fourni les notions. Mais cette solution paraît difficilement acceptable.

En effet, l'idée du moi suppose en nous celle du non-moi, c'est-à-dire celle du monde extérieur, puisque, comme on vient de le rappeler, nous ne pouvons penser une chose qu'à la condition de l'opposer à une chose du même genre, mais différente. Si donc l'idée du moi ne peut se constituer qu'avec celle du non-moi (comme du reste l'idée du non-moi ne peut se constituer qu'avec celle du moi), il est clair que ce n'est pas l'idée du moi qui a pu nous fournir les éléments nécessaires à la constitution de l'idée du non-moi, puisqu'il eût fallu pour cela que l'idée du moi préexistât à l'autre. D'ailleurs, l'idée du moi, tout importante qu'elle est, n'est pas d'une autre nature que nos autres idées; et si l'on admet que

celles-ci sont, non pas reçues passivement par l'esprit, mais constituées par lui, il faudra bien admettre le même principe à l'égard de la première; de sorte que l'idée du moi, subissant la loi commune à toutes les autres idées, ne pourra pas leur servir de modèle. Dès lors, la seule solution que le problème comporte c'est de considérer l'unité et la multiplicité comme des formes que l'esprit impose *a priori* aux phénomènes pour les rendre représentables. La double notion de l'un et du multiple a donc son origine hors de toute expérience, hors même de l'expérience de la conscience, dans une loi primordiale de notre structure mentale.

137. Notion de substance ou d'identité. — Nous venons de voir que les choses ne peuvent ni être pensées, ni même exister sans prendre la double forme de l'un et du multiple. Cette forme s'impose aux choses en tant qu'elles sont diffuses dans l'infinité des parties de l'espace ; mais elle s'impose aussi en tant que les choses sont diffuses dans l'infinité des parties du temps. L'unité et la multiplicité prennent même dans cette dernière application un caractère particulier qui appelle notre attention, et qui donne lieu à des observations importantes.

L'unité des phénomènes doit se réaliser dans le temps comme dans l'espace : qu'est-ce à dire, sinon que la durée d'un phénomène, toute successive qu'elle est, n'entraîne point la division de ce phénomène, et qu'elle le laisse subsister dans son indivisibilité ? Pourtant, comment comprendre que dans ce qui succède l'unité demeure ? Cela semble impossible, car dans la succession les instants qui succèdent sont donnés, apparemment, les uns après les autres, jamais deux à la fois ; de sorte que la succession dans une durée implique le morcellement à l'infini de cette durée et, par suite, le morcellement à l'infini des choses qui succèdent en elle. Si donc, comme on le croit communément, le temps n'est rien de plus que la succession des instants qui sont le présent tour à tour, le temps ne donne pas satisfaction au besoin d'unité naturel à l'esprit humain, non plus d'ailleurs qu'au besoin de multiplicité, puisque là où l'unité manque la multiplicité manque également. Dès lors le temps ne peut plus être pour nous un objet de pensée, et les choses qui s'écoulent dans le temps ne le peuvent pas davantage. Il faut donc, de toute nécessité, juger, conformément d'ailleurs à des principes qui ont été établis précédemment (37), que la succession n'est pas toute l'essence du temps, de même que la multiplicité infinie des parties n'est pas toute l'essence de l'espace ; que, par

conséquent, il y a dans le temps même, et aussi dans ce qui subit la loi du temps, c'est-à-dire dans les phénomènes, quelque chose qui n'est pas la succession, et qui s'oppose à la succession comme un contraire à son contraire. Mais qu'est-ce qui s'oppose à la succession, sinon la permanence? Qu'est-ce qui s'oppose au devenir de ce qui succède, sinon l'identité et l'immutabilité? Ainsi la loi de l'un et du multiple appliquée au temps exige que dans tout ce qui succède quelque chose demeure identique. Ce quelque chose c'est ce que l'on appelle la *substance*.

Mais comment comprendre que le phénomène puisse être à la fois permanent et mobile, identique et divers? On a quelquefois tendance à se représenter le rapport de l'identité et de la diversité, c'est-à-dire le rapport de la substance aux modes dans un même phénomène, à la manière dont on se représenterait une sphère recevant sur sa surface les unes après les autres différentes couches de peinture, sans que rien soit altéré dans son intérieur : nous voulons dire qu'on tend à se représenter ce rapport en mettant toute l'identité d'un côté et tout le changement de l'autre, scindant ainsi en deux le phénomène. Mais cette manière d'envisager la chose rend inintelligibles à la fois l'existence de la partie identique et l'existence de la partie changeante. En effet, la partie identique, étant complètement soustraite à la loi du changement, ne serait plus alors dans le temps, puisque être dans le temps c'est durer, et que durer c'est changer. Et quant à la partie changeante, elle serait également hors du temps, puisque, comme nous venons précisément de le montrer, il faut que dans tout ce qui succède dans le temps quelque chose demeure identique. Mais il n'est pas dans la nature des choses phénoménales de pouvoir se soustraire à la loi du temps : en matière de phénomène, ce qui n'est pas dans le temps n'est absolument pas. Bien loin donc de distinguer dans le phénomène ce qui change et ce qui ne change pas pour en faire deux parts, nous devons considérer la permanence et le changement comme n'étant que deux aspects différents et opposés de l'existence dans le temps; de sorte que nous sommes conduits à cette proposition paradoxale dans la forme et pourtant certaine, que c'est le permanent seul qui change, et que c'est le changeant seul qui est permanent. Quant à essayer de nous représenter cette union des deux contraires dans un seul et même objet, c'est une chose à laquelle il nous faut renoncer absolument. L'imagination en cette circonstance ne peut nous être d'aucun secours.

S'il y a de l'identique et du divers dans tout phénomène, et

aussi dans l'universalité des phénomènes de la nature, on conçoit qu'il y ait un *principe de substance,* comme il y a un principe d'identité et des principes de causalité et de finalité. C'est ce qu'exprimaient les anciens par la formule célèbre : « Rien ne se crée, rien ne se perd, tout devient et se transforme » ; et ce que les modernes formulent d'une manière plus scientifique et plus précise en disant que la masse d'un corps, c'est-à-dire le rapport d'une force quelconque s'appliquant à ce corps à l'accélération qu'elle lui imprime, est une quantité constante, et qui se retrouve la même à travers toutes les transformations que ce corps peut subir. Pourtant nous n'avons pas cru devoir ranger, comme on le fait souvent, le principe de substance au nombre des principes essentiels de l'entendement. C'est qu'indépendamment des principes de l'entendement aucune pensée n'est possible. Or il est certain que nous pouvons penser indépendamment du principe de substance, et même contrairement à ce principe, puisqu'on l'a contesté, au moins pratiquement, jusqu'au jour où Lavoisier en a donné une véritable démonstration expérimentale par ses belles expériences sur l'oxyde rouge de mercure. Le principe de substance a dans certaines sciences, et particulièrement en chimie, une importance extrême comme principe régulateur des idées du savant; mais c'est peut-être exagérer que d'en faire une des lois essentielles et constitutives de notre organisation intellectuelle.

138. Notion de cause. — La causalité, comme la substantialité, a son origine rationnelle dans la nature du temps et dans les rapports qu'ont les phénomènes avec le temps. En effet, il est de l'essence du temps de n'avoir point de commencement; c'est-à-dire que nous ne pouvons pas concevoir une partie du temps qui soit la première de toutes, et qui n'ait été précédée d'aucune autre. Mais le temps par lui-même n'est rien, car il est vide. Ce qui fait sa réalité ce sont les phénomènes qui s'écoulent en lui et dont il constitue l'ordre de succession. Dire que le temps n'a point commencé revient donc à dire qu'il n'est point de phénomène qui soit premier dans la série phénoménale, et qui, par conséquent, n'ait avant lui un antécédent. Mais comment comprendre la nature du rapport qui existe entre un phénomène donné et son antécédent ? Allons-nous supposer que ces deux phénomènes qui se suivent immédiatement sont absolument étrangers l'un à l'autre, et que le premier n'a servi en rien à déterminer le second ? C'est impossible ; car alors le second devait apparaître que le pre-

mier existât ou n'existât pas ; de sorte que je puis faire abstraction de l'antécédent, l'abolir par la pensée, le supposer non existant, ainsi que tous les phénomènes qui en fait l'ont précédé, le conséquent subsiste toujours; c'est-à-dire que le conséquent, à ce compte, inaugure une série phénoménale, et constitue un commencement absolu à la fois du temps et des phénomènes, ce qui est absurde, ainsi qu'on vient de le montrer. La causalité phénoménale, ou, en d'autres termes, la détermination de tout phénomène par un antécédent, est donc une conséquence nécessaire de la nature du temps.

Un assez grand nombre de philosophes, et principalement Maine de Biran, ont cru voir dans l'effort musculaire par lequel nous mouvons directement notre corps et indirectement les corps étrangers le type de l'action causale, et par conséquent, dans la conscience que nous avons de cet effort, l'origine de l'idée de cause. Il est certain que, lorsque nous voulons nous représenter la causalité hors de nous, nous sommes contraints de l'imaginer sur le modèle de l'action causale que nous-mêmes exerçons, car d'après quel autre modèle pourrions-nous la concevoir? Mais il n'y a là qu'une illusion due à la tendance anthropomorphique de notre esprit. Ce qui le prouve bien c'est l'absurdité manifeste qu'il y a à mettre dans un corps brut, par exemple dans une bille qui roule sur un billard et qui choque une autre bille, ce qui suppose l'organisation, et même la conscience, à savoir l'effort.

La causalité, de même que la substantialité, est une chose qui se pense et qui ne s'imagine pas. Si nous voulons nous représenter soit des causes, soit des substances, tout s'embrouille, tout s'obscurcit au regard de l'esprit, et l'on tombe dans des contradictions qui sont le scandale de la raison. Il faut prendre la cause et la substance pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des notions pures, sans matière, sans contenu expérimental, et par là même irreprésentables. Si la cause et la substance pouvaient s'imaginer, elles seraient analogues à toutes les notions les plus vulgaires; mais elles ne le peuvent pas, parce qu'elles sont des conditions, et non des fruits de l'expérience. C'est pourquoi ce sont des notions véritablement *premières*.

139. Notion d'infini. — L'*infini* c'est l'illimité, ou ce qui dépasse toute grandeur assignable. L'infinité n'est pas, à proprement parler, une notion : c'est plutôt une qualité ou un degré des objets de certaines notions comme le temps, l'espace et d'au-

tres encore. Si donc on en fait une notion, ce qui après tout est légitime, puisque c'est une chose qui se pense, il devra être entendu qu'elle ne l'est pas tout à fait au même sens que le temps ou l'espace, puisque le temps et l'espace sont des notions qui se suffisent à elles-mêmes, et qui n'en supposent point d'autres avant elles, tandis que l'infinité ne peut être conçue qu'à la condition de venir se greffer en quelque sorte sur quelque conception antérieure.

Il ne faut pas confondre l'infini avec l'*indéfini*. L'infini c'est l'illimité en acte, c'est-à-dire ce dont l'illimitation est effective et comme achevée. L'indéfini c'est l'illimité en puissance, c'est-à-dire ce qui est susceptible de croître sans fin. Ainsi la suite des nombres est indéfinie, puisque, quelque grand que soit un nombre, on peut toujours en concevoir un plus grand ; le mouvement d'un corps qui se meut librement dans l'espace est indéfini, puisque le chemin parcouru par un tel corps s'accroît sans cela ; mais l'espace est infini, puisqu'il est actuellement sans bornes. L'indéfini est une conception de l'esprit envisageant pour lui-même la possibilité d'aller toujours plus loin qu'il n'a fait, mais ce n'est pas un caractère des choses elles-mêmes : les choses sont finies ou infinies sans qu'il puisse y avoir de moyen terme. Ainsi le mouvement du corps dont nous venons de parler, bien que croissant sans cesse, est toujours fini.

On a contesté souvent que nous puissions penser l'infini. C'est qu'ici encore on confondait *penser* avec *se représenter*. Il est certain que l'infini ne peut jamais être objet de représentation. Si l'imagination me donne d'un mètre une image distincte, elle ne me donne d'une lieue qu'une image confuse, et plus confuse encore est l'image que j'ai de la distance d'ici aux étoiles ; mais enfin cette image existe, et elle est finie. Mais ce que l'imagination ne peut pas faire c'est de me donner une représentation de l'espace total, lequel est infini. La raison en est que toute représentation de l'imagination suppose un mouvement de l'esprit à travers son objet ; et qu'un mouvement de l'esprit, comme tout autre mouvement, se produit dans le temps, en occupe une portion limitée et, par suite, n'embrasse jamais qu'une portion limitée de l'espace. Mais de ce que nous ne pouvons nous représenter l'espace infini suit-il que nous ne le pensions pas ? Le contraire est évident. En effet, supposons que j'aie commencé à me porter en imagination jusqu'aux étoiles. La course de ma pensée est finie, mais j'ai du mouvement pour aller plus loin, puisque les raisons d'i-

maginer restent les mêmes. Au delà donc de ce que j'imagine je conçois la possibilité d'imaginer encore ; c'est-à-dire que ma raison ouvre à mon imagination un champ que celle-ci ne peut parcourir, quelque effort qu'elle fasse. Or un tel champ est nécessairement infini ; car, s'il ne l'était pas, mon imagination aurait bientôt fait d'en atteindre les limites. Ainsi je ne me représente pas l'infinité de l'espace, non plus d'ailleurs qu'aucune autre infinité, mais j'en ai bien l'idée, puisque j'en parle, que j'en raisonne, et que même je m'y appuie pour affirmer l'impuissance de mon imagination à embrasser tout l'objet que ma raison lui présente.

Du reste, ce n'est pas seulement sous cette forme abstraite, et uniquement en me fondant sur la persistance des raisons d'imaginer, que je conçois l'infinité de l'espace, celle du temps, ou d'autres infinités encore dont nous parlerons bientôt; c'est encore sous une forme positive et concrète. Du moment que je pose l'espace, par exemple, à titre d'objet conçu par moi, je le pose comme infini, et cela tout d'un coup, sans progrès, sans mouvement de ma pensée, sans addition de parties à parties. L'espace infini est pour moi l'objet d'une intuition qui est parfaitement une et simultanée, parce que c'est une intuition purement rationnelle à laquelle les sens et l'imagination n'ont point de part. Et ce qui m'oblige à poser ainsi l'espace comme infini c'est qu'il n'existe aucune raison pour me permettre de le limiter à une grandeur donnée plutôt qu'à toute autre grandeur. Ce qui rend ici la conception de l'infini légitime et nécessaire c'est donc ce principe que Leibniz appelait *principe de la raison suffisante,* principe duquel résulte l'impossibilité pour l'esprit de déterminer et, par conséquent, de limiter quoi que ce soit sans avoir pour cela une raison, et une raison qui suffise. Ainsi la notion de l'infini est bien réelle en nous, mais c'est une notion de la raison, et non pas de l'imagination.

Quant à l'origine de cette notion, elle est évidente après ce que nous avons dit. Si l'imagination ne peut embrasser l'infini, les sens assurément ne le peuvent pas non plus. La notion d'infini est donc une notion *a priori.*

140. Notion d'absolu. — L'absolu c'est l'*inconditionnel,* c'est-à-dire ce qui est en soi et par soi, ce qui se suffit à soi-même, ce qui n'a enfin ses conditions d'existence dans aucun objet étranger. A l'absolu s'oppose le *relatif* ou *conditionnel,* c'est-à-dire ce qui n'existe point par soi, mais par autre chose, et ce dont, par

conséquent, toute l'existence dépend d'une existence antérieure et plus fondamentale.

Deux philosophes surtout, Kant et Hamilton, se sont attachés à ruiner la doctrine de l'absolu; mais leurs thèses n'ont ni le même objet ni la même portée. Kant, reconnaissant que l'idée d'absolu existe dans la raison humaine, et même que la formation en est nécessaire, veut que cette idée ne soit qu'une conception illusoire à laquelle rien ne correspond dans la réalité, ou du moins de laquelle il ne nous est pas permis de conclure à l'existence réelle de l'absolu. Hamilton va plus loin : il nie l'idée même de l'absolu, dont il fait un « fantôme » qu'il faut « exorciser ». Pour lui nous ne pouvons penser l'absolu en aucune manière.

La question que soulève la thèse de Kant : Quelle est la valeur objective de l'idée d'absolu? n'est pas une question de psychologie ; nous n'avons donc pas à nous en occuper pour le moment : nous la retrouverons plus tard en métaphysique. Mais la thèse d'Hamilton est psychologique au contraire, puisqu'elle porte sur l'idée d'absolu, non sur l'absolu même. Il nous faut donc la discuter.

Tout d'abord il semble que la réfutation de cette thèse soit dans Hamilton lui-même. Hamilton, en effet, s'il nie que nous ayons l'idée de l'absolu, ne nie pas pour cela que l'absolu existe; seulement il en fait un objet de croyance, et non plus de connaissance. « Croire à l'absolu est pour nous, dit-il, une nécessité et un devoir. » (*Lectures,* t. II, p. 530.) Mais on demandera comment il est possible de croire à une chose dont on n'a aucune idée. La seconde thèse d'Hamilton détruit donc la première. Voyons pourtant les raisons sur lesquelles celle-ci repose.

Hamilton d'abord conteste l'idée d'absolu, parce que, dit-il, cette idée n'est qu'un *faisceau de négations :* et la raison qu'il donne de cette assertion c'est que nous ne pensons l'absolu que comme la négation du relatif; de sorte que, pouvant dire ce que l'absolu n'est pas sans pouvoir dire ce qu'il est, nous n'en avons qu'un concept vide de tout contenu positif, ce qui revient à un concept nul.

A cela on peut répondre, avec Descartes, Bossuet et Fénelon, qu'il n'est pas vrai que l'absolu soit la négation du relatif, et que c'est au contraire le relatif qui est la négation de l'absolu. L'absolu c'est l'être, le relatif c'est le non-être, — puisque le relatif et l'absolu sont deux contraires : — prétendra-t-on que l'être est la négation du non-être? Du reste, vouloir, comme le fait Hamilton, que nous formions l'idée de l'absolu en retranchant du concept

de l'être toutes les relations les unes après les autres, c'est vouloir que nous formions cette idée par parties et d'une manière successive. Or l'idée de l'absolu n'a pas ce caractère, pas plus que l'idée d'infini. L'absolu, comme l'infini, est une notion parfaitement une et simple de la raison pure. Supposer cette notion constituée par des négations c'est donc en méconnaître profondément la nature.

Hamilton soutient ensuite que prétendre penser l'absolu est une contradiction, attendu que penser c'est *conditionner*, c'est-à-dire soumettre l'objet qu'on pense aux conditions toutes subjectives de l'exercice de l'intelligence. Or les conditions d'exercice de l'intelligence ont pour effet inévitable de rendre la pensée inadéquate à la réalité objective. Donc tout ce que nous pensons est relatif par le fait même que nous le pensons; et par suite il est impossible que nous pensions l'absolu.

Cet argument repose encore sur une confusion d'idées. Il est très sûr que, s'il nous fallait penser l'absolu *à titre d'objet*, et comme on pense *une chose*, nous ne le penserions que d'une manière relative, c'est-à-dire que nous ne le penserions pas. Mais l'absolu n'est pas une *chose*, c'est une *forme :* ce n'est pas un *objet* pour notre pensée, c'est la *loi* et la *condition d'existence* de notre pensée même. L'absolu est à nos intelligences ce qu'est aux yeux de nos corps la lumière, que nous ne voyons point elle-même, mais par laquelle nous voyons tout ce qui existe. C'est donc une méprise évidente que de vouloir appliquer le principe *penser c'est conditionner* à l'absolu que nous ne pensons point, mais par qui nous pensons toutes choses.

Un troisième argument de Hamilton, c'est que nous ne pouvons concevoir l'absolu que comme étant la cause du relatif. Or qui dit cause dit relation, puisque la cause n'est cause que par rapport à son effet. En devenant cause du relatif, l'absolu devient donc relatif lui-même.

L'erreur est ici la même encore que dans l'argument précédent. Hamilton ne veut pas que nous pensions l'absolu à titre d'objet. Soit : mais il ne faudrait pas conclure de là que nous ne le pensons pas du tout. Pour le suivre sur le terrain où il s'est placé, nous allons montrer que la causalité, bien loin d'exclure l'idée d'absolu, comme il le prétend, suppose au contraire cette idée, et que toute cause est absolue, par cela même qu'elle est cause.

Tout d'abord, quiconque admet des causes dans la nature est conduit nécessairement à en reconnaître une de laquelle toutes les autres dépendent, et qui elle-même ne dépend de rien, c'est-à-dire

une *cause première,* et par conséquent une cause absolue. Voici comment. L'intelligence exige pour tout ce qui existe de véritables raisons et de véritables causes. Or, tant que les causes par lesquelles on explique ont elles-mêmes besoin d'être expliquées, tant que nous restons, par conséquent, dans le domaine des *causes secondes,* nous n'avons pas l'explication définitive et inconditionnelle sans laquelle cependant rien n'est véritablement intelligible. Aussi, lorsque nous envisageons une série de phénomènes dont chacun est déterminé par le précédent et détermine le suivant, sommes-nous conduits à faire dériver toute cette série d'un premier terme qui se suffit à lui-même, et qui par suite est absolu. On demandait à un philosophe indien sur quoi repose la terre dans l'espace; il répondit : Sur un éléphant. — Et l'éléphant, sur quoi repose-t-il? — Sur une tortue. — Et sur quoi repose la tortue? Le philosophe fut obligé d'avouer que la tortue ne reposait sur rien. Avec la tortue il avait rencontré l'absolu, et il fallait bien qu'il le rencontrât; car, tant qu'il cherchait sur quoi reposait l'objet auquel il s'était arrêté, la même question revenait toujours, et le problème demeurait sans solution. Et si pourtant la régression à l'infini dans la série phénoménale est inévitable; si, comme un très simple raisonnement métaphysique que nous avons formulé plus haut (138) le fait bien voir, il n'est pas possible d'admettre qu'il ait existé un phénomène initial duquel tous les autres aient été successivement dérivés, conclurons-nous de là que l'origine des choses se perd dans l'infinité du passé, et que l'absolu n'existe pas? Nullement. La seule conclusion admissible que comporte ce raisonnement, c'est que la régression dans la série des causes secondes ne pouvant jamais fournir une explication définitive et totale d'aucun phénomène, il faut, pour trouver cette explication, sortir de la série, et faire appel à une cause qui ne soit point dans le temps comme le sont les causes secondes, c'est-à-dire à une cause qui n'ait point de cause, à une cause première.

Mais ce n'est pas seulement lorsque l'on considère la série totale des phénomènes que l'idée d'une cause absolue s'impose à l'esprit, c'est encore lorsque l'on considère les termes mêmes de cette série. Soit, en effet, A, B, C, D,... une série de phénomènes dont chacun est déterminé par le précédent et détermine le suivant. Lorsque nous expliquons le phénomène D en le rattachant au phénomène C comme à sa cause, est-ce que nous ne sommes pas contraints de considérer le phénomène C comme absolu? Pourtant il a lui-même une cause qui est le phénomène B, et comme celui-ci peut être sup-

posé sa cause unique et totale, il semble que tout l'être et toute la réalité de C doivent se résoudre dans l'être et dans la réalité de B. Mais c'est ce qui n'a pas lieu, parce qu'alors C ne serait plus rien, et que n'étant plus rien il ne pourrait déterminer à l'existence son conséquent D. Par conséquent, bien qu'ayant une cause, tout phénomène particulier a un être à soi, qui ne s'absorbe pas dans l'être de sa cause, qui le met à part de cette cause, par qui il prend dans la réalité, comme au regard de notre pensée, le caractère d'un véritable absolu, et qui le rend capable enfin d'être une cause lui-même. On peut juger par là à quel point est fondée la thèse dans laquelle Hamilton nous présente l'idée de l'absolu et celle de la causalité comme exclusives l'une de l'autre.

Du reste, ce n'est pas seulement l'idée de causalité qui suppose avant elle la notion d'absolu, ce sont toutes les idées de l'esprit sans exception, même les plus chimériques et les plus éloignées de la réalité. Dans telle de mes représentations, qui n'est en soi qu'illusion, fantasmagorie et mensonge, il y a pourtant une chose qui est précisément ce qu'elle me paraît être, à savoir mon illusion elle-même. Il est bien possible que tout ce que je me représente n'existe pas en soi; mais il est impossible que ma représentation elle-même ne soit rien : *Cogito ergo sum,* disait Descartes. Ainsi, il y a nécessairement de l'être, et par conséquent de l'absolu dans ma pensée, au moins lorsque je pense que je pense; de sorte que, si je n'avais pas l'idée d'absolu, je ne pourrais pas même affirmer la réalité de ma pensée, et dès lors je ne penserais plus. Mais il faut aller plus loin, et reconnaître que l'idée d'absolu s'applique non seulement à notre pensée, mais encore à son contenu, quelque illusoire qu'il soit. Nous avons beau rêver, nous ne pouvons faire autrement que de concevoir ce que nous rêvons comme réel; sans cela le rêve même disparaîtrait. Ainsi, comme le dit très bien M. Spencer[1], « un sentiment d'existence réelle fait la base même de notre intelligence ». Tout ce que nous pensons, fût-ce le néant, nous le pensons sous la forme et avec les caractères de l'être, parce que telle est la loi que la raison pure impose à notre entendement.

Un assez grand nombre de philosophes, cependant, ont compris autrement l'origine de l'idée de l'être. Ils l'ont fait venir de la conscience. C'est dans la conscience, suivant Maine de Biran, que la raison a « sa base et son point d'appui nécessaire... Il y a un antécédent de la raison qui est le moi primitif. » (*Œuvres,* t. IV,

1. *Premiers Principes,* Ire partie, chap. IV.

p. 389, 398.) Ainsi c'est le moi qui nous fournit l'idée d'être, de même que toutes les autres idées fondamentales. Chaque individu se sent être, et part de là pour affirmer l'existence des choses extérieures. A ce compte, c'est l'idée du relatif qui sera antérieure à celle de l'absolu, et Hamilton aura raison. Mais, dirons-nous à notre tour, d'où vient que nous nous apparaissons à nous-mêmes comme des êtres ? Si, comme on le reconnaît, le caractère de l'être n'appartient originairement à aucune donnée des sens, pourquoi appartiendrait-il davantage à cette donnée de la conscience qui s'appelle le *Moi ?* Les représentations sensibles ont besoin, pour nous faire connaître des objets, de prendre la forme de l'existence : pourquoi l'idée du moi serait-elle affranchie de cette nécessité ? Serait-elle antérieure à toutes les représentations sensibles ? On a vu plus haut (136) qu'elle les suppose, comme celles-ci la supposent à leur tour. Le même raisonnement donc par lequel on a établi que les idées d'unité, de substantialité, de causalité ne viennent pas de la conscience, et ne sont que des formes que le moi impose aux phénomènes qu'il perçoit, pourrait servir à l'égard de l'idée d'être. Cette idée, comme les précédentes, a son principe dans la raison pure en tant que cette faculté conçoit l'absolu, et de là elle descend dans la région de l'expérience, aussi bien de l'expérience de la conscience que de celle des sens, pour nous permettre de concevoir les choses comme existantes, et pour nous rendre par là la pensée possible.

141. Idée de perfection. — L'idée d'absolu c'est l'idée d'un être subsistant *en soi* et *par soi,* au lieu de n'exister qu'en vertu de ses rapports et de sa dépendance à l'égard d'autres êtres ; mais l'idée d'absolu ne détermine pas autrement la nature de l'absolu : elle ne nous fait pas connaître ce qu'est l'absolu en dehors de la propriété qu'il a d'être éternel, nécessaire et se suffisant à lui-même. Il faut donc qu'il y ait dans l'esprit de l'homme une idée fondamentale comme toutes celles que nous avons considérées jusqu'ici, supérieure à toutes ces idées et supérieure en un sens à l'idée même de l'absolu, par laquelle les caractères de l'absolu soient rationnellement déterminés. Cette idée c'est l'idée de la *perfection.*

L'idée de la perfection résulte de l'application de l'idée d'infini à l'idée d'être. Cette application est nécessaire. En effet, la même loi qui m'oblige, lorsque je pose le temps et l'espace, à les poser comme infinis, bien que leur infinité passe mes facultés de représentation, m'oblige encore à poser l'être absolu comme infini, et

cela d'une manière immédiate et intégrale, sans progrès ni efforts de la pensée. L'être parfait c'est donc l'être sans restriction ni limitation. La perfection c'est la plénitude de l'être, et l'idée que nous en avons est une idée absolument une, et qui n'admet pas de degrés; de sorte que c'est une erreur de croire qu'on pourrait la former en concevant un progrès toujours croissant de quelque être imparfait à l'origine.

Descartes affirme avec raison que l'idée de la perfection est une idée souverainement *claire et distincte*, c'est-à-dire entièrement intelligible. En effet, qu'y a-t-il de plus intelligible au monde que l'être; et pourquoi l'intelligence aurait-elle pu nous être donnée, sinon pour comprendre ce qui est? Et quant à la forme d'infinité que prend en nous l'idée de la perfection, c'est l'intelligence même qui la lui donne nécessairement. Il n'est donc pas à craindre que cette forme ne soit pas intelligible. Ceci du reste ne veut pas dire que nous comprenions la perfection d'une manière parfaite. Pour comprendre, en effet, il nous faut analyser, rattacher les choses les unes aux autres, les considérer dans leurs rapports. Or tout cela exige le temps, du mouvement dans la pensée, et l'intervention même de nos facultés sensitives, toutes choses qui, évidemment, excluent une compréhension intégrale d'un objet infini. Il y a donc en nous comme deux manières de penser la perfection : l'une toute spontanée, qui consiste à poser la perfection par un acte un, indivisible et intemporel de nos intelligences; l'autre réfléchie, mais successive et fragmentaire. Celle-ci est imparfaite, la première ne l'est pas. Il est vrai qu'une intuition spontanée du genre de celle dont nous parlons ne peut être appelée une pensée véritable, puisque c'est dans le temps seulement que nous pensons; et pourtant on ne peut pas dire qu'elle ne soit rien, puisque la connaissance réfléchie de l'être parfait est par elle rendue possible, et ne le serait pas autrement. Descartes fait remarquer (*3me Méditation*) que l'infini en perfection ne peut être parfaitement compris par des êtres finis comme nous sommes. Mais, ajoute-t-il, comment saurions-nous que nous ne comprenons pas si nous n'avions pas une idée réelle, et même une idée très claire et très distincte à certains égards de ce qui passe ainsi nos intelligences? Et, d'autre part, est-ce que nous penserions la perfection, même d'une manière imparfaite, si nous ne comprenions pas que nous sommes incapables de la comprendre? Il est donc certain que la pensée réfléchie que nous avons de l'être parfait s'appuie sur une conception qui lui est antérieure, et que la réflexion n'atteint pas.

Les deux manières de penser la perfection dont on vient de parler répondent en nous aux deux facultés rationnelles, la raison pure et l'entendement. A la raison pure appartient l'idée une et spontanée; à l'entendement, l'idée discursive et réfléchie. La première joue à l'égard de la seconde le rôle d'une forme; mais cette forme suppose une matière. Il y a donc lieu de se demander quels éléments pourront entrer dans le concept réfléchi que nous aurons à nous faire de l'être parfait.

Assurément, il nous faudra exclure de cette nature parfaite le temps et l'espace, puisque ce sont les formes mêmes de la multiplicité, du devenir et, par suite, de l'imperfection; et du même coup il nous faudra exclure tout ce qui se rapporte au temps et à l'espace, c'est-à-dire le corps organisé, les passions, et même cette intelligence discursive qui ne connaît les choses que dans leurs oppositions, dans leurs rapports, en un mot dans leur diversité à travers l'espace et dans leur succession à travers le temps. Et alors ce qui nous restera pour remplir le concept de l'être parfait c'est l'intelligence, mais l'intelligence tout intuitive qui ne connaît point la loi du temps et de l'espace, et surtout l'amour sans mesure et la liberté sans limites. Ainsi l'être parfait ne peut être qu'infiniment bon et aimable: si nous ne le pensons pas comme tel, l'idée que nous nous en faisons est une apparence d'idée plutôt qu'une idée véritable. L'idée de la perfection est donc essentiellement une idée morale; et comme c'est la plus haute et la plus complète des idées de l'esprit humain, nous pouvons juger par là que le bien est réellement, comme le voulait Platon, ce par quoi tout existe et ce par quoi tout s'explique.

142. Origine psychologique des notions premières. — S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que toutes nos idées, et même nos perceptions sensibles, ne peuvent se constituer qu'à la condition de se couler en quelque sorte dans des formes que l'esprit doit fournir *a priori*, et que, pour cette raison, on appelle *notions premières*, il est clair que les notions premières sont innées à l'esprit, c'est-à-dire qu'elles ne lui viennent point du dehors, mais qu'elles tiennent à sa structure même; de sorte que nous pensons le temps, l'espace, l'absolu, le parfait, non pas parce que nous avons de ces objets une expérience quelconque, mais simplement parce que nous pensons.

C'est donc la doctrine de l'innéité qui est la vraie; mais il faut la bien entendre, car cette doctrine prête aisément à des confusions

fâcheuses. Nous devons donc nous efforcer d'apporter à nos conceptions sur ce sujet toute la précision possible.

Le premier représentant de l'innéisme dans les temps modernes fut Descartes. Ce philosophe avait commencé par présenter l'idée de Dieu ou de la perfection comme une idée que Dieu lui-même aurait mise en nous toute faite, et qu'il aurait gravée en nos âmes « comme le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ». Cela revenait à dire que nous pensons Dieu et que nous le connaissons dès le sein de nos mères, thèse manifestement inadmissible. Descartes lui-même reconnut son erreur, et, modifiant non seulement, comme on l'a dit, l'expression, mais le fond même de sa pensée première, il déclara que par idées innées il n'entendait nullement des idées que nous apporterions avec nous toutes faites en naissant et auxquelles, par conséquent, la réflexion ne pourrait rien ajouter comme clarté ou comme distinction. Tout au contraire, une idée devait être appelée innée, à son avis, lorsqu'elle était *naturelle* à l'esprit, « au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles »; c'est-à-dire lorsque l'esprit la portait en lui-même sans l'avoir reçue de l'expérience, de telle sorte qu'il suffit de la réflexion pour la découvrir et la faire apparaître à la conscience. Ainsi l'idée de la perfection et les autres notions premières seraient innées en nous, suivant Descartes, de la même manière que le sont, par exemple, les idées mathématiques, lesquelles se développent chez quelques hommes grâce au travail de la pensée, et demeurent latentes jusqu'à la mort chez tous les autres.

La doctrine de Descartes sous cette dernière forme a un défaut : elle confond l'innéité proprement dite avec ce que Kant appela plus tard la connaissance *a priori*, ce qui jette une réelle obscurité sur toute la doctrine; car il est certain que la connaissance des mathématiques, ou celle du principe des lois, n'est pas innée dans l'esprit au sens où l'est, par exemple, la connaissance du principe de contradiction, laquelle est accompagnée en nous d'un véritable *instinct intellectuel*.

Mais, ce point mis à part, la thèse de Descartes peut-elle être acceptée? Non, et pour une raison simple : c'est que, dans les notions premières prises comme les prend Descartes, de même que dans toutes les autres notions, il y a nécessairement des éléments empruntés à l'expérience. Soit, par exemple, l'idée du parfait. L'idée du parfait c'est l'idée de l'être sans conditions ni limites. Or pouvons-nous admettre, comme le dit avec raison M. Rabier (*Psychol.*,

p. 461), « que notre intelligence sache ce que c'est que être, conditions, limites, avant d'avoir fait de ces choses aucune expérience »?

Quel est donc le principe de l'erreur que commet ici Descartes? C'est une seconde confusion plus grave que celle que nous avons déjà signalée. Les notions premières appartiennent originairement à la raison pure, mais elles tendent à passer dans l'entendement; c'est-à-dire que l'esprit tend à faire de ce qui n'est que la *forme* de sa pensée un *objet* pour sa pensée même. C'est ainsi que nous cherchons à nous représenter l'infini, l'absolu, le parfait, que nous en formons des concepts, que nous en parlons, que nous en discutons avec nous-mêmes et avec les autres. Or Descartes confond les idées purement formelles de la raison pure avec les idées matérielles en même temps que formelles, et présentant un contenu, qui sont celles de l'entendement. Lui-même cependant avait paru bien discerner la différence entre ces deux sortes d'idées lorsqu'il distinguait, comme nous l'avons vu (141), en quel sens l'idée de l'être parfait nous est accessible, et en quel sens elle ne l'est pas. Mais il avait besoin de l'idée de la perfection pour fonder sa métaphysique. Or on ne peut rien fonder sur une idée de la raison pure, justement parce qu'une telle idée n'est qu'une forme sans matière. Descartes dut donc partir d'une idée de l'entendement. Mais comme les idées de l'entendement n'expriment que l'activité de l'esprit dans le temps, et ne nous ouvrent aucun horizon sur les choses éternelles qui sont l'objet propre de la métaphysique, il attribua à celle qu'il avait adoptée pour fondement de son système le caractère d'une idée de la raison pure. C'est ce qu'il n'avait pas le droit de faire, parce que toute idée objective, c'est-à-dire toute idée ayant un contenu et présentant une matière en même temps qu'une forme, relève de l'expérience, du moins quant à sa matière; de sorte qu'une telle idée ne peut être dite innée. Il n'y a que les formes pures et les lois de la pensée qui possèdent ce caractère, parce qu'elles tiennent à la constitution même de l'esprit. C'est ce que Leibniz a compris le premier parmi les philosophes, et ce qu'il voulait faire entendre lorsque, acceptant la formule célèbre des empiristes : *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu,* il ajoutait : *Nisi ipse intellectus.*

Donc, si les notions premières sont innées, c'est en tant que formes et conditions *a priori* de la pensée : en tant qu'elles peuvent devenir elles-mêmes des objets de pensée, ce sont des fruits de l'expérience, ou tout au moins de la réflexion. L'innéité appartient de droit et d'une manière nécessaire aux idées de la raison pure; mais elle est incompatible avec la nature des conceptions de l'entendement.

CHAPITRE XIII

LA RAISON (SUITE)

TROISIÈME PARTIE. — *Idéalisme et empirisme.*

143. L'idéalisme cartésien comme philosophie de la nature. — La théorie de la raison qui vient d'être exposée ne rencontre pas chez tous les philosophes un égal assentiment. Quelques-uns l'exagèrent et par là même la faussent : ce sont les *idéalistes*. D'autres la rejettent entièrement et prétendent faire reposer la connaissance humaine sur de tout autres bases : ce sont les *empiristes*. Il nous faut maintenant discuter les doctrines des uns et des autres.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans la considération de toutes les formes que l'idéalisme peut prendre, et qu'il a prises dans l'histoire; mais nous en discuterons une, la plus importante et la plus connue, l'idéalisme cartésien. Encore faudra-t-il nous restreindre à quelques considérations très sommaires.

Nous avons eu occasion plusieurs fois déjà de rappeler comment les philosophes du Moyen Age et ceux de la Renaissance avaient peuplé l'univers d'une multitude de *qualités occultes,* c'est-à-dire de forces mystérieuses qu'ils faisaient intervenir arbitrairement toutes les fois qu'ils en avaient besoin pour expliquer les phénomènes. La conséquence de cette méthode était qu'à tout instant la pensée se trouvait arrêtée dans l'explication des phénomènes par quelque puissance inconnue dont il lui fallait admettre la réalité sans la comprendre. Tout était inintelligible dans la nature, et, les explications rationnelles faisant défaut, la science ne pouvait pas se constituer. Descartes entreprit de bannir tous ces fantômes et de substituer aux explications par des *formes* réfractaires à la pensée des explications véritables, dans lesquelles l'intelligence, rejetant tout ce qui pouvait lui faire obstacle, ne reconnaîtrait plus

que des réalités parfaitement intelligibles. Dès lors, tout ce qui ne répondait pas à des idées *claires et distinctes*, c'est-à-dire à des idées pures et sans aucun mélange d'éléments sensibles, devait être tenu pour illusoire. Les mathématiques, en raison de leur caractère purement idéal, devinrent le modèle de toute science, ou plutôt la science unique de laquelle dépendait la connaissance entière de la nature.

La réforme ainsi introduite par Descartes dans la méthode de la science avait du bon assurément, car il est certain qu'on ne peut pas rendre compte des phénomènes par des principes inintelligibles; mais elle avait aussi ses périls. D'abord elle entraînait le rejet de toute finalité dans la nature, attendu que les idées d'ordre, d'harmonie, de beauté, ne sont pas des idées *claires* et *distinctes* au sens que les Cartésiens donnent à ces deux mots. Ce sont, au contraire, des idées éminemment *obscures* et *confuses* au regard d'un entendement pour qui la connaissance parfaite et typique est la connaissance mathématique. A plus forte raison encore cette réforme entraînait-elle la négation de tout principe spirituel présidant aux phénomènes vitaux; de sorte que le mécanisme seul devait, suivant Descartes, expliquer intégralement ces phénomènes, et que les corps organisés et vivants étaient réduits à n'être plus que de purs automates, tout à fait analogues à ceux que construit l'art humain, mais seulement beaucoup plus compliqués.

En second lieu, la doctrine cartésienne tendait fatalement à exclure de la nature corporelle tout ce qui n'était pas parfaitement intelligible, puisque le principe sur lequel elle-même reposait était précisément la parfaite intelligibilité de toutes choses. Descartes donc, après avoir dépouillé les corps de tout ce qu'il y a en eux de purement sensible, comme la couleur, la température, etc., se vit conduit à faire de la seule de leurs propriétés qu'il trouvât intelligible, à savoir l'étendue, la substance même de ces corps. Et comme l'étendue pure et simple n'eût pas suffi pour rendre compte des phénomènes, il y ajouta la considération des mouvements qui se produisent dans l'étendue, et dont la nature est également intelligible; de sorte qu'il n'y eut plus pour lui qu'une réalité extérieure, l'étendue avec le mouvement, et plus qu'une explication des phénomènes, l'explication mécanique.

Voici donc deux conséquences logiquement nécessaires du principe idéaliste posé par Descartes : 1° il n'y a pas dans la nature de finalité, et chez les vivants pas de principe vital; 2° tout se réduit hors de notre conscience à l'étendue et au mouvement. Nous avons

déjà montré que la finalité naturelle est une vérité qui s'impose. Nous ferons voir plus tard, en métaphysique, que la vie est impossible à comprendre sans un principe vital. Voyons maintenant ce qu'il faut penser de la réduction de toute la matière et de tous les phénomènes à l'étendue et au mouvement.

La réfutation de cette thèse a été faite d'une manière décisive par Leibniz. Ce philosophe a montré avec la plus entière évidence que l'étendue n'a aucun des caractères d'une véritable substance : et quant au mouvement, il a fait voir encore que, bien loin d'être une réalité primordiale, le mouvement ne se suffit pas à lui-même, et qu'il suppose avant lui une réalité métaphysique, la *force*, résidant en une substance, la *monade*. Par là Leibniz revenait à ces *formes* scolastiques si décriées au XVII[e] siècle. Seulement, au lieu de mêler ces principes métaphysiques à l'ordre phénoménal, il les plaçait dans une région supérieure où l'ordre phénoménal lui-même avait son principe et sa source, ce qui lui permettait de conserver le mécanisme avec tous ses avantages pour l'explication scientifique des faits. Il serait trop long d'exposer ici en détail les arguments de cette controverse célèbre de Leibniz contre Descartes. Contentons-nous de rappeler que la philosophie moderne, dans la très grande majorité de ses représentants, a donné sur ce point raison à Leibniz. Au reste, voici un argument simple, et qui paraît pouvoir suffire contre l'idéalisme cartésien.

L'idéalisme, avons-nous dit, n'admet rien dans l'univers qui ne soit parfaitement intelligible; c'est pour cela qu'il réduit tous les phénomènes au mouvement. Mais le mouvement suppose une matière mue, et une matière différente de l'étendue dans laquelle elle est appelée à se mouvoir. Or, si le mouvement lui-même est intelligible, cette matière ne l'est pas, puisque, par hypothèse, elle est le *substratum* et la condition du mouvement, auquel par là même elle demeure irréductible. Il est vrai que cette irréductibilité ne serait pas acceptée par les Cartésiens, qui prétendent au contraire que cette matière est intelligible, attendu qu'elle a été formée par des mouvements d'une matière élémentaire. Mais nous demanderons d'où vient cette matière élémentaire; et tout ce qu'on pourra nous répondre c'est qu'elle résulte de mouvements d'une matière plus élémentaire encore. Ainsi la difficulté peut être reculée indéfiniment, mais non pas résolue. Il est donc impossible de tout rendre intelligible, puisqu'il faudrait pour cela supprimer la matière, et qu'alors on supprimerait le mouvement même, c'est-à-dire précisément ce que l'intelligence peut comprendre.

144. L'idéalisme cartésien comme théorie de la connaissance humaine. — Nous venons de voir que, dans la nature, tout ne se laisse pas réduire à des principes parfaitement intelligibles comme l'étendue et le mouvement. Il nous faut montrer maintenant que l'intelligence non plus n'est pas exclusivement faite d'idées pures; de sorte que l'idéalisme est une doctrine fausse également comme théorie psychologique et comme philosophie de la nature.

La pensée, suivant les idéalistes, ne peut avoir pour objet que des idées claires et distinctes, ou tout au moins des impressions de la sensibilité susceptibles d'être résolues en idées claires et distinctes. Mais, si la raison ne consiste que dans la possession des idées claires et distinctes, la raison n'admet pas de degrés. Elle en admet sans doute en ce sens que les idées confuses que donne la sensation peuvent être résolues en idées distinctes en plus ou moins grand nombre; mais elle n'en admet pas quant à la capacité de comprendre les choses alors qu'on y réfléchit. En effet, la raison ne devant rien aux sens ne doit rien au corps, et dès lors on ne voit pas pourquoi l'aptitude à penser serait moindre chez un enfant à la mamelle que chez un homme mûr. Du reste, Descartes ne dit-il pas lui-même, et avec raison, qu'un enfant qui a fait correctement une addition a épuisé là-dessus les connaissances de l'esprit humain? (*Discours de la méthode,* 2e partie.) Donc parler d'enfance, de progrès, de maturité de la raison, c'est dire des choses qui n'ont aucun sens. Mais qui ne voit, au contraire, que rien n'est plus réel que tout cela, et qu'en avançant en âge non seulement nous comprenons plus de choses, mais encore nous devenons capables de mieux comprendre celles que nous comprenons? L'idéalisme reçoit donc ici des faits un démenti flagrant. Entre la région du pur intelligible, où tout peut se voir avec une parfaite clarté (si une telle région existe, et il semble que les mathématiques répondent à cet idéal), et la région complètement obscure de la sensation toute brute, s'étend une région intermédiaire où règne la pénombre plus ou moins lumineuse, et c'est dans celle-ci que l'esprit se meut presque toujours. Là l'expérience et la raison se rencontrent, là le progrès est possible et quant aux idées acquises et quant aux aptitudes de l'esprit à les acquérir. L'idéalisme a le tort de ne tenir aucun compte de cette région intermédiaire.

Ajoutons que ce ne sont pas les idées claires et distinctes des Cartésiens qui sont les vraies idées. Celles-là existent, on n'en peut pas douter, car les mathématiques ne sont pas faites d'au-

tre chose ; mais elles sont vides. Les vraies idées, celles qui sont les objets habituels de nos jugements, ce sont précisément ces idées que les Cartésiens appellent *confuses,* parce que des éléments sensibles s'y trouvent mêlés, nous voulons dire les idées des choses concrètes qui nous environnent. Quels sont, en effet, les objets habituels de nos pensées et de nos raisonnements, sinon les hommes, les faits sociaux, les intérêts, les sentiments, les passions humaines, etc., etc., c'est-à-dire, précisément, les choses les plus complexes et les plus éloignées de la simplicité géométrique ? Les Cartésiens ont beau dire que les idées sensibles, en tant que telles, ne sont rien pour la raison ; la vérité est qu'en réalité nous faisons constamment acte d'êtres raisonnables, sans avoir résolu nos pensées ni nos actions en idées claires et distinctes.

Enfin les Cartésiens, avec leur théorie des idées claires et distinctes, sont conduits à faire consister tout l'ordre rationnel dans la seule considération de ces idées, à l'exclusion totale des impulsions de la sensibilité ; mais c'est là encore une erreur des plus graves. La meilleure partie de notre raison consiste dans la rectitude de nos tendances, et cette rectitude ne nous sert pas moins pour juger que pour agir, ce qui prouve bien que notre raison est autre chose que la pure contemplation des vérités éternelles. Descartes, quoiqu'il ait dit que c'est la volonté qui juge, ne paraît pas avoir bien compris qu'en fait nous jugeons avec des sentiments et des passions beaucoup plus souvent qu'avec des idées, et que l'homme le plus raisonnable est celui dont les sentiments et les passions sont les plus conformes à l'ordre universel, non celui dont les raisonnements sont les plus exacts et les plus semblables à ceux des géomètres. Il y a donc tout un côté de notre nature intellectuelle que le cartésianisme laisse dans l'ombre. La raison, au sens large et général du mot, ne se réduit pas à l'entendement. Elle le suppose ; car, même lorsque nous pensons aux objets les plus concrets, il y a dans nos pensées quelque chose de mécanique et d'abstrait qui tient à la fonction logique de l'esprit. Mais, en elle-même, elle est tout autre chose ; et si l'on y regarde bien, on reconnaîtra qu'elle est avant tout un amour plus ou moins pur de la beauté, et une aspiration plus ou moins éclairée vers le bonheur. La raison en nous est concrète et vivante : ce n'est pas quelque chose d'*impersonnel,* comme le croyaient V. Cousin, Fénelon, Averrhoès et bien d'autres ; c'est nous-mêmes tout entiers, quoique ce soit nous-mêmes considérés surtout dans la partie supérieure de notre être. Quant à vouloir isoler de l'intelligence la sensibilité,

sous prétexte d'avoir la première à l'état de pureté, c'est commettre à nouveau, sous une autre forme, la faute que commettait Descartes lorsqu'il concevait l'âme comme un pur esprit et le corps organisé et vivant comme une pure matière. La sensibilité tient à l'intelligence tout aussi nécessairement que le corps tient à l'âme ; et c'est une erreur absolue de croire que nous pouvons, hors les mathématiques, penser rien qu'avec des idées pures.

145. Opposition de nature de l'empirisme et de l'idéalisme. — La caractéristique de l'idéalisme cartésien et de tout idéalisme en général, c'est une foi absolue dans les idées pures de l'intelligence, et une sorte de mépris pour l'expérience, que l'on consultera sans doute là où la déduction rationnelle se trouvera impuissante à déterminer d'avance les faits, mais enfin qui ne nous instruit pas, qui ne nous apporte pas de véritables connaissances, et dont l'unique mérite est de fournir quelquefois des vérifications ou des objets à nos calculs. L'empirisme obéit à des tendances diamétralement contraires. Les empiristes ne croient guère aux nécessités intrinsèques et idéales. Un ordre rationnel subsistant en soi et régissant les phénomènes est pour eux une hypothèse vaine. En général, ils se défient des idées et même des calculs, parce qu'un calcul est encore une démarche de l'esprit hors du domaine des faits. Les idéalistes prétendent que tous les phénomènes ont leur explication dans les mathématiques : les empiristes veulent faire rentrer les mathématiques elles-mêmes dans les sciences d'observation. Aux yeux des empiristes, l'esprit n'impose plus à la nature des lois rationnelles dont l'origine est en lui-même : c'est, au contraire, la nature qui façonne l'esprit et qui détermine sa structure ; de sorte que notre raison n'est plus que l'écho de ce que nous a révélé l'expérience. La doctrine idéaliste peut se résumer en ces deux propositions fondamentales : tout l'univers est régi par des nécessités idéales, et l'origine, ou tout au moins la connaissance naturelle de ces nécessités, est en nous. L'empirisme peut se résumer en ces deux propositions contraires aux précédentes : il n'y a rien dans l'univers de nécessaire en soi, quoique l'uniformité règne partout ; et tout ce que nous savons de ces uniformités, contingentes bien que constantes, c'est l'expérience qui nous l'apprend.

Nous avons discuté l'idéalisme cartésien et montré les excès dans lesquels il tombe ; il nous faut maintenant réfuter l'empirisme, qui n'est pas moins incompatible avec les principes d'une saine philosophie.

146. L'empirisme psychologique. — Suivant Locke, qu'on peut considérer comme le premier en date des empiristes modernes, l'esprit n'a rien à tirer de lui-même pour la connaissance de la nature. Il n'y a point en lui de principes innés. Il est *table rase,* c'est-à-dire semblable à une tablette de cire sur laquelle rien n'aurait été écrit : mais l'expérience, semblable au cachet, vient imprimer en lui des notions. Ainsi l'esprit, tel que Locke le conçoit, est purement passif : il ne met rien de lui-même dans la connaissance qu'il prend des choses ; et cependant Locke, par une inconséquence flagrante, après avoir refusé à l'esprit toute activité, lui accorde le pouvoir de réfléchir sur ses sensations, et d'en extraire des idées que la sensation ne contenait pas.

Condillac voit bien le défaut de la philosophie de Locke à cet égard, et il entreprend d'y remédier en retirant à l'esprit toute activité, ce qui l'oblige à expliquer par une transformation et un développement spontané de la sensation tout l'édifice intellectuel. De là le système de la *sensation transformée,* et l'hypothèse de la *statue animée,* qui, ayant éprouvé une sensation, se souvient, fait attention, etc., et qui, quand deux sensations lui sont données à la fois, compare, juge, raisonne, etc. Voici donc une modification importante à noter. En passant de Locke à Condillac, l'empirisme, de substantialiste qu'il était, devient phénoméniste : c'est-à-dire que, rejetant la fiction d'un esprit informe, inerte et passif, les empiristes s'en tiennent aux seuls phénomènes de conscience, auxquels ils refusent tout *substratum* dans une substance spirituelle préexistante. Dès lors le moi ou l'âme n'est plus que la collection des phénomènes de conscience les plus élémentaires, c'est-à-dire des sensations. Rien de plus logique, évidemment, que cette nouvelle conception de l'âme, le principe de l'empirisme une fois admis. Aussi tous les successeurs de Condillac l'ont-ils adoptée, et l'on peut dire qu'elle fait le fond de l'empirisme moderne.

Deux choses toutefois continuent à caractériser en commun la doctrine de Locke et celle de Condillac : c'est que d'abord ces deux philosophes croient pouvoir tirer de l'expérience des vérités universelles et nécessaires par les simples procédés de l'abstraction et de la généralisation ; et qu'ensuite l'un et l'autre se contentent d'étudier l'origine et les conditions de la connaissance en général, sans avoir égard d'une manière spéciale au problème de la nature de la science. Or c'était là une double cause de faiblesse, attendu que, manifestement, la sensation ne peut jamais nous révéler l'universel et le nécessaire ; et que, d'autre part, en un temps

surtout où la science a si prodigieusement étendu son domaine, et où elle a pris dans l'ensemble des conceptions humaines une place si importante, aucune théorie de la connaissance ne peut se constituer sans avoir à prouver qu'elle est en mesure de donner satisfaction aux légitimes exigences de la science. Les empiristes anglais du siècle dernier comprirent clairement tout cela, et crurent pouvoir résoudre toutes les difficultés de l'empirisme par la théorie de l'*association inséparable.*

Le problème de la science et de l'universalité des notions scientifiques est donc ce qui préoccupe Hume, et ce sur quoi ce philosophe fait porter ses efforts. Partant de ce principe fondamental de l'empirisme qu'il n'y a que des faits, et point de nécessités *a priori* faisant dépendre les faits les uns des autres, Hume en conclut que ce que nous appelons les lois de la nature ne peuvent être que des *connexions constantes* de faits. Par exemple, si l'antécédent A est partout et toujours suivi du conséquent B, dans les limites de notre expérience, nous disons que la succession de A et de B est une loi de la nature, et que A est la *cause,* ou, comme dira plus tard Stuart Mill, l'*antécédent inconditionnel* de B. Toute la question des lois de l'univers, et par conséquent de la science, se ramène donc pour Hume à la question de la nature du rapport de causalité qui unit l'antécédent A au conséquent B. Que pouvons-nous savoir de ce rapport, et ce que nous en pouvons savoir nous autorise-t-il à compter que partout et toujours A sera suivi de B? Voilà ce que Hume se demande.

Suivant les idées de Locke, cette question devait se résoudre dans le sens le plus favorable à l'universalité et à la nécessité des lois de la nature, attendu que, d'après Locke, le rapport de cause à effet était un rapport *analytique,* et, par conséquent, l'effet était contenu dans sa cause; de sorte qu'il n'était pas douteux que l'effet ne dût, partout et toujours, accompagner ou suivre sa cause. Mais Hume vit bien que cette solution du problème était inadmissible, que l'effet n'est pas contenu dans la cause, mais qu'il s'y ajoute, qu'il vient seulement après elle, que le rapport qui les unit est un simple rapport de succession, et que ce rapport est *synthétique.* Dès lors quelle assurance pouvons-nous avoir, avant l'expérience faite, que l'antécédent A sera suivi du conséquent B? Aucune évidemment, puisque aucune nécessité ne rattache B à A; c'est-à-dire que la constance de la succession de A et de B a été jusqu'ici un heureux hasard, ou, si l'on aime mieux, une sorte de faveur de la nature, sur la continuité de laquelle nous pouvons sans doute compter

encore pour quelque temps, mais dont la perpétuité est absolument incertaine. Hume voit cette conséquence sceptique de sa théorie, et l'accepte ; mais il cherche à expliquer comment, dans ces conditions, nous pouvons avoir encore l'idée de la causalité. Suivant lui, cette idée n'est qu'un résultat des lois générales de l'association des faits de conscience. Nous constatons deux phénomènes donnés simultanément ou en succession immédiate : les idées de ces phénomènes s'associent dans nos esprits, et même elles y contractent des associations inséparables; d'où il suit que, l'un des deux phénomènes venant à réapparaître, nous attendons l'autre, et que ce qui est lié dans notre esprit nous apparaît comme lié dans la nature, bien qu'il n'en soit rien, ou que tout au moins nous n'en puissions rien savoir. Ainsi ce que Hume explique ce n'est pas l'ordre constant et nécessaire que gardent entre eux les phénomènes, et auquel du reste lui-même ne croit pas, c'est la croyance que nous avons à cet ordre constant et nécessaire. Pour lui l'idée de cause n'a qu'une valeur subjective. Transportée aux choses de la nature, elle est une pure illusion; mais c'est une illusion utile, puisque sur elle repose ce que nous appelons notre connaissance des lois de la nature.

Il était difficile de pousser l'audace sceptique plus loin que ne fit Hume dans cette théorie; et cependant, par une inconséquence assez étrange, ce même philosophe qui ne croyait qu'à ses sensations avait cru devoir laisser aux mathématiques le caractère de vérités absolues dont il n'y a point à chercher la justification dans l'expérience. L'empirisme par là demeurait incomplet, et prenait un caractère d'indécision, comme si lui-même se fût défié de ses propres principes. Stuart Mill entreprit de lui rendre l'unité et la cohésion. Il prétendit donc que les notions mathématiques nous viennent de l'expérience comme toutes les autres, que les vérités générales qui s'y rattachent ne sont que des lois de la nature au même titre que les lois physiques ou chimiques, et qu'enfin ces lois sont obtenues par induction, c'est-à-dire qu'elles sont fondées simplement sur des connexions constantes de faits. Par exemple, j'ai constaté expérimentalement qu'un mètre carré contient cent décimètres carrés, un décimètre carré cent centimètres carrés, et de là j'ai tiré une loi. Du reste, ce n'est pas seulement l'expérience effective et sensible qui peut nous guider en ces matières, c'est encore l'expérience mentale que fournit l'imagination. Ainsi nous savons que deux droites ne peuvent enclore un espace parce que, en fait, « nous ne pouvons regarder deux lignes droites qui se croisent sans voir en même temps que de ce point d'entre-croisement elles divergent

de plus en plus ». On serait peut-être en droit de se demander si cette prétendue expérience de l'imagination est encore de l'expérience, et si en y recourant l'empirisme ne revient point par un détour aux doctrines de l'*a priori* qu'il voulait écarter ; mais Stuart Mill ne se pose pas cette question. Il s'en tient à son assertion fondamentale qu'il n'y a de nécessités ni dans l'esprit ni dans la nature; et il nous croit à ce point façonnés intellectuellement par l'expérience que, si toutes les fois que deux objets se joignent à deux objets un cinquième objet surgissait tout à coup, nous jugerions nécessairement, à ce qu'il prétend, que deux et deux font cinq. Cet empirisme est certainement le plus complet et le plus radical qui ait jamais existé.

147. L'empirisme évolutioniste. — Jusqu'à Stuart Mill l'empirisme est exclusivement psychologique, c'est-à-dire que les empiristes, isolant les phénomènes de conscience de leurs antécédents physiologiques, traitent la science de l'esprit comme si le corps n'existait pas. Envisager ainsi la question c'est, évidemment, se placer sur un terrain très favorable à l'empirisme, attendu que le fait de conscience isolé de l'organisme où il a sa condition d'existence apparaît comme quelque chose d'entièrement passif et d'entièrement amorphe. Le malheur est que cette façon de concevoir la nature de l'esprit et de ses phénomènes est absolument factice et fausse. La conscience est en connexion intime avec l'organisme qu'elle exprime : on n'a donc pas le droit d'en faire un phénomène ne dépendant de rien et se suffisant à lui-même. Aussi la nouvelle école anglaise, avec MM. Lewes, Murphy, Herbert Spencer, rattache-t-elle étroitement les phénomènes psychologiques à leurs antécédents organiques. Par là cette école se trouve conduite à reconnaître qu'il y a en nous quelque chose d'inné et de préformé dès avant notre naissance; car peut-on dire que nos corps soient amorphes? Et s'il y a quelque chose de nécessaire et de déterminé d'avance dans notre structure physique, comment tout pourrait-il être indéterminé dans notre structure mentale? Aussi l'empirisme contemporain repousse-t-il absolument l'hypothèse de Hume et de Stuart Mill, d'après laquelle chaque homme devrait à son expérience propre la connaissance qu'il possède des lois les plus générales de la nature; d'autant plus que cette hypothèse rend inexplicables les énormes différences quant à l'intelligence que l'on remarque parfois entre deux individus dont l'expérience pourtant est à peu de chose près la même? « Si à la naissance, dit M. Spen-

cer, il n'existe rien qu'une réceptivité passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme? » (*Princ. de psych.*, t. Ier, p. 504.) Donc la *table rase* est une hypothèse insoutenable. Prétendre qu'antérieurement à l'expérience l'esprit est sans dispositions à penser, c'est, comme le dit encore M. Spencer, ne pas voir que l'expérience n'instruit que grâce à la préexistence d'une faculté « d'organiser les expériences ».

Comment, ces principes une fois admis, M. Spencer peut-il demeurer attaché à la théorie empirique de l'origine de la connaissance? C'est que ces formes de la pensée, qu'il reconnaît innées dans l'individu, il les suppose acquises par l'espèce. De même que l'organisme humain, duquel au reste elles dépendent, ces formes ont une genèse dont le commencement remonte aux origines mêmes de la vie. L'une des propriétés caractéristiques des êtres vivants c'est, en effet, de s'adapter au milieu dans lequel ils vivent; et comme leur adaptation à ce milieu n'est jamais complète, il en résulte que ces êtres sont en état de transformation et d'*évolution* perpétuelles. Les changements produits par les actions du dehors dans la constitution interne de chaque individu sont presque insensibles; mais comme ces changements sont transmissibles par voie d'hérédité, chaque génération hérite de la somme des modifications successives subies par les générations précédentes, somme qu'elle transmet, après l'avoir elle-même quelque peu accrue, aux générations suivantes. Or cette adaptation croissante au milieu, c'est-à-dire à l'ordre naturel des choses, c'est l'organisme sans doute, dont les fonctions vont se développant et se compliquant sans cesse, mais c'est aussi l'intelligence; car l'intelligence est liée au système nerveux; de sorte qu'un système nerveux adapté à l'ordre général de la nature c'est encore une intelligence adaptée à ce même ordre, et par conséquent apte à le comprendre[1]. Si donc nous considérons, non plus un individu, mais la série des organismes qui ont précédé et préparé un homme de l'époque actuelle, nous verrons que ce sont des actions du dehors sur le système nerveux, et par là même des expériences de l'être conscient, qui ont pétri et façonné peu à peu cette organisation mentale qui atteint aujourd'hui chez quelques-uns une puissance étonnante : et voilà comment, au dire de M. Spencer, « l'Européen en vient à avoir quelques pouces cubes de cervelle de plus que le Papou, et des sauvages incapables de dépasser en comptant le nombre de leurs

1. La conception de M. Spencer est plus complexe qu'il ne semble d'après l'exposé que nous en donnons ici. Nous la simplifions à dessein pour des raisons de clarté.

doigts ont pour successeurs dans la suite des siècles des Newton et des Shakespeare ».

148. Critique de l'empirisme. — Les deux formes de l'empirisme que nous venons d'exposer sont certainement assez différentes l'une de l'autre; mais cette différence, au fond, est d'ordre purement biologique. Psychologiquement, au contraire, les deux thèses n'en font qu'une, car le mode d'explication de la formation de l'intelligence est le même de part et d'autre. Nous pouvons donc les englober toutes deux dans une seule et même discussion, et nous contenter de réfuter l'empirisme en général.

Tout d'abord, on peut opposer à l'empirisme les conséquences qu'il entraîne. Ainsi nous allons voir bientôt qu'il ruine la science; mais nous pouvons dire dès maintenant qu'il ruine la métaphysique et la morale. En effet, la métaphysique et la morale sont par essence transcendantes, c'est-à-dire supérieures à l'expérience. L'empirisme, en nous enfermant dans le domaine de la connaissance expérimentale, nous interdit donc, du moins s'il veut rester conséquent avec lui-même, la croyance à Dieu, à l'âme, au devoir, à tout ce qui fait le prix de la vie. Mais laissons les conséquences, et voyons la doctrine elle-même.

Le premier point sur lequel portera notre critique est celui-ci : l'empirisme est engagé à assigner une genèse, et une genèse empirique, à toutes les notions premières et à tous les principes de la raison; est-il en mesure de le faire?

L'école empirique a fait en ce siècle les plus grands efforts pour expliquer par l'expérience l'origine des notions de temps et d'espace. Ces efforts n'ont pas abouti, et il est manifeste qu'ils ne pouvaient pas aboutir, s'il est vrai, comme nous pensons l'avoir démontré, que le temps et l'espace sont uns et indivisibles. En effet, la notion d'un objet indivisible ne peut jamais nous être fournie directement par l'expérience, et nous ne l'obtenons pas davantage d'une manière indirecte en associant et en combinant des notions expérimentales. Le temps et l'espace demeurent donc, comme le dit M. Renouvier, « les forteresses imprenables de l'apriorisme ».

A l'égard de la loi d'unité et de multiplicité, nous nous contenterons de rappeler ce qui a été dit précédemment (136), que ces formes de l'un et du multiple sont indispensables à la constitution d'objets représentables pour nous. Donc elles préexistent à la sensation, et par suite elles n'en peuvent provenir. Quant à vouloir les faire dériver de l'association, ce serait évidemment absurde,

puisqu'une association ne peut s'établir qu'entre deux sensations déjà constituées. Du reste, la loi d'unité est une condition directe de l'association elle-même. En effet, pour que deux sensations s'associent, il faut qu'elles s'unissent dans un même état de conscience. L'unité de conscience, ou, comme dit Kant, le *je pense,* et par conséquent l'unité de l'objet que la conscience saisit, est donc ce qui rend l'association possible, bien loin d'en résulter.

A l'égard des notions d'infini et d'absolu, nous ne pouvons que nous référer à ce qui a été dit plus haut au sujet de l'impossibilité de composer ces notions en partant des notions du fini et du relatif. Du reste, M. Spencer lui-même est obligé de reconnaître que la notion d'absolu précède en nous toute expérience. L'absolu, c'est pour lui une chose « qu'on ne pense pas », c'est-à-dire qu'on ne se représente pas; ce qui implique que c'est une notion qui n'a rien de sensible. Et c'est une chose qu'on ne pense pas, parce que « l'on ne peut pas penser ce par quoi l'on pense[1] »; ce qui implique que la notion d'absolu est une notion sans laquelle les notions expérimentales ne peuvent se constituer : précisément ce que nous avons dit nous-mêmes. Donc *habemus confitentem...*

Mais ce sont surtout les principes rationnels qui ont été l'objet de vives discussions entre empiristes et innéistes, et en première ligne le principe de causalité, ou pour mieux dire le principe des lois de la nature : le même antécédent A est partout et toujours suivi du même conséquent B.

On sait que l'empirisme explique la connaissance que nous avons de ce principe en disant qu'il est une généralisation de notre expérience; qu'ayant constaté certaines successions constantes d'antécédents et de conséquents nous en venons par habitude à croire que ce qui a été constaté pour quelques phénomènes est vrai pour tous, et que tout phénomène, quel qu'il soit, a un conséquent invariable.

Plusieurs philosophes ont objecté à cette théorie que la nature, loin de nous donner le spectacle de la régularité parfaite dans la succession des phénomènes, nous en présente au contraire une foule dont l'antécédent ou le conséquent n'apparaissent point, et une foule d'autres qui apparaissent à la suite d'antécédents très divers, ou qui sont suivis de conséquents très différents : ainsi ce que l'expérience réduite à elle-même nous attesterait, ce serait le désordre et l'incohérence dans l'univers, non la dépendance de tous

1. *Premiers Principes,* Ire partie, chap. IV.

les phénomènes à l'égard d'une loi absolue. Cette objection, à vrai dire, ne paraît pas décisive. Il est, en effet, certain qu'il y a dans la nature des successions de phénomènes que l'expérience nous révèle directement et d'une manière constante : par exemple, personne n'a jamais mis ses doigts dans le feu sans se brûler; personne n'a jamais jeté une pierre dans l'eau sans l'y voir s'enfoncer. On peut donc admettre que des faits de ce genre ont suggéré aux hommes l'idée que les phénomènes ne se succèdent pas au hasard, et même ont imprimé en eux cette idée avec assez de force pour contre-balancer et pour détruire l'impression de désordre et d'incohérence que d'autres phénomènes pouvaient faire naître dans leur esprit.

Mais il y a d'autres objections que celle-là à opposer à l'empirisme. Tout d'abord il est clair que la connaissance du principe des lois de la nature, si elle est fondée sur l'expérience, n'a pu être qu'hypothétique à l'origine de la pensée, puisque les faits ne lui avaient point encore apporté de confirmation décisive. Or ce qui était hypothétique alors l'est encore aujourd'hui, et le sera toujours. L'expérience, en effet, nous fait connaître ce qui arrive ici et là, non ce qui arrive dans tous les temps et dans tous les lieux : elle a pour objet ce qui est, non ce qui ne peut pas ne pas être. C'est un principe absolu proclamé par Kant, et que nous avons rappelé déjà, que l'expérience ne peut nous révéler l'universalité ni la nécessité de quoi que ce soit. Mais la science est universelle et nécessaire, ou elle n'est pas. Il est donc certain que la science dépasse l'expérience. Par conséquent, si l'on veut s'en tenir à l'expérience, et ne lui demander, comme il convient, que ce qu'elle peut donner, à savoir le particulier et le contingent, il faut renoncer à la science. L'empirisme n'explique donc pas le caractère absolu de la loi de causalité : il le nie au contraire, et le suppose impossible. Du reste Hume, ainsi que nous l'avons dit déjà, a formellement reconnu ce point; et Stuart Mill déclare expressément dans sa *Logique* (liv. III, chap. XXI) que les lois de la nature peuvent être tenues provisoirement pour vraies, mais que rien ne nous assure que dans des lieux ou dans des temps inaccessibles à notre expérience les choses ne puissent se passer tout autrement qu'elles ne se passent actuellement sous nos yeux. C'est notre monde à nous qui est organisé comme nous le voyons; mais nous ne savons pas, suivant Mill, si d'autres mondes ne sont pas organisés d'une manière toute différente quant à leurs lois fondamentales. Un philosophe qui parle ainsi fait-il autre chose que renoncer formelle-

ment à la science, du moins en tant que la science est universelle et nécessaire, et qu'elle ne se borne pas à de simples généralisations sur les faits constatés? Il est vrai que ces conséquences sceptiques de la doctrine, si elles sont avouées par certains empiristes, ne le sont pas par tous. M. Spencer, par exemple, soutient qu'il y a de la nécessité dans l'univers, quoiqu'il n'y en ait aucune dans l'esprit, sinon celle que le spectacle des phénomènes a pu faire naître en lui sous forme d'habitude. Mais c'est à tort que M. Spencer se croit en droit d'affirmer qu'il y a des lois absolues dans la nature. La vérité est que, s'il y en a, en tant qu'empiriste il n'en peut rien savoir. Ce n'est pas, pour les raisons que nous avons dites, la constance de l'ordre dans lequel ces phénomènes apparaissent qui peut donner à cet égard la certitude. L'empiriste donc, par le fait même qu'il ne croit qu'à l'expérience, est invinciblement condamné au scepticisme à l'égard de tout ce qui dépasse les expériences réalisées. Celui-là seul peut légitimement se dire dogmatique qui croit à des nécessités intrinsèques et idéales, qu'il affirme *a priori* puisqu'elles sont idéales. Mais, s'il nous est interdit de rien affirmer *a priori*, il nous est interdit aussi de rien affirmer d'universel et de nécessaire.

Puis voici une seconde objection non moins grave que la première. Nous avons dit que, suivant la doctrine empirique, le principe de causalité n'avait pu, au début de la pensée, se présenter à l'esprit qu'à titre d'hypothèse. Mais une hypothèse est quelque chose d'actif et de vivant : c'est la pensée allant au-devant des faits, les éclairant de sa lumière, et par là transformant les impressions confuses des sens en une expérience capable de nous instruire. Cela étant, comment comprendre la nature et le rôle de l'hypothèse dans la doctrine empirique? Comment comprendre que des modifications subies par un esprit table rase, c'est-à-dire par un esprit purement passif et simplement récepteur des impressions qui lui viennent du dehors, une hypothèse puisse se dégager? Cela paraît tout à fait impossible; de sorte que le rôle, pourtant bien modeste, que les empiristes assignent au principe de causalité dans l'ensemble de la connaissance humaine est encore exagéré. Nous serions, si leurs principes devaient être admis, incapables de penser la causalité, même à titre de simple hypothèse.

Nous touchons ici du doigt, en quelque manière, le vice radical de l'empirisme: les empiristes voudraient faire dériver l'intelligence même de l'expérience; mais il est certain, au contraire, qu'il ne peut y avoir d'expérience que pour un être déjà intelligent. Des

sensations accumulées ne constituent pas par elles-mêmes une expérience : les animaux éprouvent des sensations comme nous, et cependant ils n'apprennent rien. La véritable expérience chez eux ne commence jamais, parce qu'ils ne pensent point. D'autre part on voit des créatures humaines, les aveugles-sourds-muets de naissance par exemple, réduites aux sensations les moins suggestives de toutes pour l'intelligence, les sensations du toucher, penser encore, et par là prendre leur place dans la société humaine. Cl. Bernard était donc absolument dans le vrai lorsqu'il disait que « l'expérience est le privilège de la raison ». L'intelligence n'est pas *après* l'expérience, mais *avant* elle : ce n'est pas l'expérience qui explique l'intelligence, mais l'inverse.

Ces principes, méconnus par Hume et par Stuart Mill, ont été reconnus au contraire par M. Spencer, puisque, comme nous l'avons vu, ce philosophe proclame la nécessité d'une « faculté d'organiser les expériences ». Est-ce à dire pourtant que l'empirisme évolutioniste soit, sous ce rapport, plus à l'abri de la critique que l'empirisme psychologique? Ce serait se tromper que de le croire. Comment ne pas voir, en effet, que ce que M. Spencer reconnaît impossible à l'individu, à savoir l'acquisition de l'expérience, au cas où l'entendement de cet individu serait table rase au début de la vie, est également impossible à l'espèce et pour les mêmes raisons? S'il faut un germe d'intelligence pour que l'expérience se forme, comment l'expérience se formera-t-elle dans une espèce à laquelle, par hypothèse, ce germe manque à l'origine? M. Spencer a beau accumuler les siècles : les siècles n'apporteront jamais que des faits à organiser, non « la faculté qui les organise ». La différence qu'établit ce philosophe entre l'individu et l'espèce est donc illusoire ; car les conditions d'existence de la pensée sont identiquement les mêmes de part et d'autre. La vie de l'individu c'est la vie même de l'espèce raccourcie quant au temps ; la vie de l'espèce c'est la vie même de l'individu s'étendant bien davantage à travers la durée : et les principes qui rendent compte de ces deux vies sont identiques; à moins qu'on ne suppose que le temps, en s'étendant, puisse engendrer quelque chose, ce qui serait absurde. C'est donc en vain que M. Spencer espère corriger les défauts de l'empirisme traditionnel par l'hypothèse de l'évolution. Cette hypothèse laisse intact le problème de l'origine des idées. Si l'empirisme traditionnel était faible, elle le laisse faible, par la simple raison qu'elle n'y change rien.

Ainsi c'est une illusion singulière chez les partisans de l'évolu-

tionisme de s'imaginer que l'évolution de l'espèce est capable de donner naissance à une « faculté d'organiser les expériences » ; et l'on peut ajouter : c'est une infidélité positive aux principes empiriques de croire que, sans une telle faculté, l'expérience ne pourrait se constituer. La thèse nécessaire de l'empirisme quel qu'il soit c'est, au contraire, que l'expérience s'organise toute seule, sans le concours d'aucun principe organisateur. L'empirisme par là nous apparaît comme une doctrine sœur de la doctrine qui nie dans les êtres organisés l'existence de tout principe vital, et qui croit rendre compte de tous les phénomènes de la vie par les seules lois du mécanisme de la nature. La vie expliquée par une matière inerte soumise exclusivement aux lois brutales de la chimie, de la physique et de la mécanique en dernière analyse, voilà l'*organicisme*. La pensée expliquée par une matière inerte, la sensation, soumise exclusivement aux lois brutales de l'association, voilà l'*empirisme*. Des deux côtés l'esprit est le même, les principes identiques et l'erreur égale. En réfutant l'empirisme nous avons donc par avance réfuté l'organicisme; en discutant l'organicisme plus tard nous trouverons une occasion nouvelle de compléter notre réfutation de l'empirisme.

Maintenant, faut-il dire que l'empirisme soit une pure erreur? Nous n'irions pas jusque-là. Il paraît, au contraire, avoir sa vérité, surtout sous la forme que lui donne M. Spencer. Que l'intelligence humaine, rudimentaire à son origine, se soit lentement perfectionnée dans le cours des siècles par une adaptation croissante de ses conceptions à l'ordre général de la nature, c'est une opinion assurément très raisonnable. Si l'on admet la théorie de Darwin au sujet de la transformation des espèces, — et il y a de fortes raisons pour l'admettre malgré les erreurs de détail qu'elle peut renfermer, — on ne peut pas se refuser à reconnaître que les facultés intellectuelles de l'homme tel qu'il existe depuis des siècles ont subi une évolution parallèle à celle des formes organiques desquelles à la fin est sortie notre espèce. Toute la question est de savoir si les causes qui ont donné lieu au développement de l'organisme et à celui de l'intelligence ont créé l'un et l'autre de toutes pièces. L'empirisme l'affirme, nous l'avons nié : ceci, au fond, est une querelle de métaphysiciens; mais une telle divergence n'empêche pas l'accord sur ce qu'il y a de purement empirique ou, si l'on veut, d'historique dans la théorie de l'évolution.

149. Résumé : l'idéalisme pur, l'empirisme, la vraie théorie de l'intelligence. — En résumé, l'idéalisme pur, n'admettant rien qui ne soit explicable par des idées, ôte par là aux idées tout objet distinct d'elles-mêmes, et réduit nos conceptions à n'être plus que de pures formes sans matière et sans contenu. L'empirisme, ne reconnaissant que la sensation comme fait irréductible et fondamental, laisse bien subsister la matière de la pensée, mais il en détruit la forme. De part et d'autre on est impuissant à construire l'édifice intellectuel; ici faute de matériaux, là faute d'ouvriers et d'architectes. Bacon exprimait la même idée quand il comparait ingénieusement le philosophe idéaliste à l'araignée qui tire d'elle-même la substance de sa toile, et qui veut en quelque sorte faire quelque chose de rien; le philosophe empiriste, à la fourmi qui amasse sans cesse des matériaux, et qui ne s'en sert jamais pour construire; le vrai philosophe enfin, à l'abeille qui va butiner le suc des fleurs, et qui l'emploie à composer son miel. Il faut donc reconnaître que la raison n'est pas la sensation, et que même elle ne dérive de la sensation en aucune manière, mais qu'elle a besoin de la sensation comme matière à mettre en œuvre. S'il n'y avait point de sensations, la pensée n'aurait point d'objets, et par conséquent elle ne pourrait s'exercer. S'il n'y avait que des sensations, il y aurait des objets pour une pensée possible, mais cette pensée manquerait toujours. La pensée et la sensation sont donc deux choses distinctes, mais qui se supposent l'une l'autre dans l'acte intellectuel.

CHAPITRE XIV

APPENDICE A LA THÉORIE DE L'INTELLIGENCE. LES SIGNES ET LE LANGAGE.

150. Le langage comme moyen de communication des hommes entre eux. — Nous avons vu, en étudiant la nature et le mode de formation des idées abstraites et générales, comment le langage nous est nécessaire pour la constitution de nos pensées ; mais nous n'avons pas considéré le langage comme moyen de communication des hommes entre eux. La question du langage comprend donc une seconde partie, dont nous devons nous occuper maintenant, pour ne pas laisser de lacunes dans la théorie de l'intelligence.

En tant que conditions de la formation et du développement de la pensée personnelle les mots ont pour unique fonction de rallier, comme nous l'avons dit, les différents éléments psychologiques dont l'ensemble constitue chacune de nos pensées. Ils n'ont donc pas, à ce titre, le caractère de *signes*. Mais au contraire, en tant qu'ils servent à la communication des pensées, les mots sont positivement des signes. Pour bien comprendre la nature du langage à cet égard, il est donc nécessaire de commencer par rechercher ce que c'est qu'un signe d'une manière générale.

151. Les signes et les indices. — On appelle *signe* un phénomène sensible dont l'homme se sert pour manifester sa pensée. Ce qui rend l'usage des signes très nécessaire c'est que les esprits sont naturellement fermés les uns aux autres. Tout ce que nous connaissons en dehors de nous ce sont les phénomènes sensibles que nous percevons. La pensée d'autrui ne pouvant pas devenir pour nous un phénomène sensible, nous sommes condamnés

pour toujours à l'ignorer telle qu'elle est en elle-même. Mais, par bonheur, il y a entre cette pensée et certains mouvements spontanés ou volontaires des organes une connexion; et comme ces mouvements sont perceptibles à nos sens, nous pouvons, par leur moyen, juger indirectement de la pensée à laquelle ils correspondent chez la personne qui les a produits. Ainsi la communication des pensées se fait par les organes, et ne pourrait pas se faire autrement.

On distingue souvent deux catégories de signes : les signes *naturels,* qui sont liés, dit-on, aux choses signifiées par des rapports naturels, comme les rapports de cause à effet, de moyen à fin, etc.; et les signes *artificiels* ou *conventionnels,* qui n'ont de rapport avec les choses signifiées qu'en vertu d'une convention : par exemple, la rougeur serait un signe naturel de honte, les pavillons des sémaphores seraient des signes artificiels de l'état de la mer. Mais cette opposition paraît mal fondée. Les signes naturels n'existent point, du moins au sens où on l'entend ici. Quand un phénomène que nous percevons est la conséquence naturelle d'un autre phénomène que nous ne percevons pas, le premier nous fait connaître le second, mais à titre d'*indice,* non à titre de signe. Pour parler avec exactitude, on ne doit voir de signes que là où il y a expression d'une pensée, et volonté d'exprimer cette pensée. Ainsi la fumée n'est pas le signe du feu, quoiqu'elle le révèle : elle en est l'indice. On ne peut pas même dire que la rougeur soit le signe de la honte, attendu que celui qui rougit rougit parce qu'il a honte, et non parce qu'il veut manifester la honte qu'il éprouve. Tout signe véritable est donc artificiel; car c'est user d'un véritable artifice que de produire intentionnellement un phénomène sensible pour manifester à autrui une pensée. Du reste il est juste de faire observer que l'on peut reproduire artificiellement un phénomène qui, à l'origine, n'avait que le caractère d'un indice. Par exemple un homme, étant en colère, a pris spontanément une certaine attitude et un certain son de voix : il pourra plus tard, étant de sang-froid, reproduire volontairement ces manifestations de sa colère passée, et changer par là en signe l'indice primitif. Par conséquent, en disant que tout signe est artificiel, ou, pour parler plus exactement, est volontairement produit, nous ne prétendons nullement que les signes dont un homme se sert pour manifester sa pensée soient volontaires et ne dépendent que de son caprice. Ainsi, nous verrons plus loin que les lois de formation des mots, dans une langue donnée, sont absolument nécessaires. Et pourtant les mots d'une

langue sont des signes, et non pas des indices, parce qu'ils ne sont pas émis spontanément, mais volontairement, et pour exprimer des pensées.

Dès lors la division des signes que nous avons critiquée plus haut va reparaître, mais sous une forme un peu différente de celle qu'on lui donne ordinairement. D'abord, tous les signes sont *artificiels,* au sens et pour les raisons qui ont été indiquées. Mais, ce point admis, il y aura lieu de distinguer les signes *naturels,* c'est-à-dire ceux que la nature nous a suggérés, et les signes *conventionnels,* c'est-à-dire ceux que l'homme a inventés lui-même, et dont l'usage a été établi en vertu d'une convention.

152. Comment les signes sont produits et compris. — Comment les signes conventionnels sont-ils produits et compris? Il est clair que pour exprimer une idée au moyen d'un signe conventionnel, ou pour comprendre la signification de ce signe, il faut et il suffit que l'on connaisse la convention. Par exemple, pour écrire ou pour lire une dépêche chiffrée, on n'a besoin que de connaître la clef du système. Mais il est moins aisé de rendre compte de la production de tous les indices naturels par lesquels l'homme et les animaux manifestent spontanément leurs émotions. Les causes de ces faits sont probablement très multiples, mais on peut les réduire à un petit nombre de lois principales.

Les physiologistes Charles Bell et Gratiolet ont expliqué la production des indices naturels en disant que ce sont des *actions commencées,* et commencées sous l'empire d'une émotion, pour écarter cette émotion si elle est pénible, ou la prolonger si elle est agréable. Par exemple, un chien en colère montre les dents : c'est le commencement de l'action de mordre.

Darwin a repris le problème, et il a pensé expliquer, non pas peut-être tous les faits, mais du moins un très grand nombre, en les ramenant à trois principes.

1° *L'antithèse :* c'est-à-dire qu'un animal prend spontanément l'attitude contraire à celle qu'il prendrait s'il éprouvait un désir ou une émotion contraires à ceux qu'il éprouve. C'est ainsi qu'un chat qui veut se faire caresser rentre ses griffes, raidit ses pattes, fait le gros dos, actions diamétralement contraires à celles d'un chat qui veut attaquer. On explique par là une foule de gestes et d'attitudes qu'on est étonné de retrouver avec des significations identiques chez tous les peuples et dans tous les temps. Par exemple, toujours les hommes se sont jetés à genoux en joignant les mains

pour prier ou pour demander grâce : c'est que cette posture du corps est la moins favorable à l'attaque ou à la défense ; de sorte que celui qui la prend témoigne par là qu'il s'abandonne lui-même, et ne veut avoir recours qu'à la miséricorde de celui qu'il implore.

2° *L'association des habitudes utiles :* c'est-à-dire que les mouvements utiles à la satisfaction d'un besoin ou au soulagement d'une sensation pénible finissent, en se répétant, par devenir si habituels qu'ils se reproduisent d'eux-mêmes lorsque ce besoin ou cette sensation reparaissent, et alors même qu'ils ont cessé d'être utiles à cet égard. On voit que cette seconde loi n'est, au fond, que celle de Ch. Bell, complétée heureusement par un recours à la loi d'habitude. Darwin ajoute avec raison que l'habitude dont il s'agit ici sera plus souvent héréditaire qu'individuelle. On ne comprendrait guère, en effet, qu'un homme ou un animal eussent pu acquérir d'eux-mêmes toutes les habitudes sous l'empire desquelles ils manifestent spontanément leurs émotions; mais la possession de ces habitudes se comprend fort bien, au contraire, si l'on en fait remonter l'origine à leurs ancêtres. C'est ainsi que nous naissons avec une foule de dispositions inhérentes à notre organisme, qui sont comme les résidus en nous des habitudes et de la nature de nos pères. A l'appui de cette explication Darwin cite un assez grand nombre de faits. Par exemple, un jeune chien à qui l'on montre de loin un morceau de viande appétissant fixera avec ardeur les yeux sur cet objet, et portera les oreilles en avant. C'est qu'il est naturel à un animal que quelque phénomène extérieur intéresse vivement de tendre tous ses organes pour n'en rien laisser échapper. De même, un homme irrité prendra spontanément une attitude aggressive, bien qu'il n'ait nullement l'intention d'attaquer en effet. Un homme qui rejette une proposition, dit encore Darwin, fermera les yeux et détournera la tête, comme pour ne pas voir ce qu'on lui propose; mais, s'il accepte, il baissera la tête et ouvrira les yeux, comme pour le mieux voir au contraire. Les gestes connus de l'acceptation et du refus ont encore de la sorte une origine naturelle et très facilement explicable.

3° *Le principe de l'action directe du système nerveux sur l'organisme.* Cette loi est extrêmement simple, et d'une vérité incontestable. Il est, en effet, certain que toutes les émotions ont, par l'intermédiaire du système nerveux, une action sur l'organisme entier, et cela indépendamment de la volonté et de l'habitude. Cette action est parfois excitante : par exemple, la joie fait souvent crier, trépigner, battre des mains. Parfois aussi elle est déprimante :

par exemple, la peur fait pâlir et suer; le cœur bat alors tumultueusement, les cheveux se hérissent, et la prostration peut aller jusqu'à la défaillance.

Comment ces indices sont-ils compris? Les Écossais et Jouffroy ont attribué l'interprétation des indices naturels à une faculté irréductible et *sui generis*, ce qui revient à dire que Dieu aurait mis en nous une aptitude innée à remonter des indices naturels aux choses qu'ils signifient, sans que l'expérience nous ait jamais fait connaître aucune connexion entre les uns et les autres. Il y a là un bel exemple de cette *philosophie paresseuse* qui, pour se dispenser de rendre compte des faits, les donne toujours comme premiers et irréductibles. Ici cependant les faits s'expliquent bien simplement par l'association des idées. Si un geste ou une attitude nous révèlent chez un homme un sentiment, c'est que nous-mêmes, sous l'empire de ce sentiment, avons fait ce geste ou pris cette attitude. Ce n'est pas avant toute expérience que nous pouvons dire qu'un homme qui crie souffre, c'est après avoir crié nous-mêmes sous l'action de la souffrance. Il n'y a donc point, à ce sujet, de facultés fondamentales à mettre en jeu.

153. Les différentes formes possibles du langage. — Après ces considérations générales sur les signes, nous pouvons passer à l'étude du langage comme moyen de communication des hommes entre eux. Considéré sous cet aspect, le langage n'est pas autre chose qu'un système de signes homogènes. Il y aura donc divers langages suivant la nature des signes employés. Les aveugles-sourds-muets, comme Laura Bridgmann et le jeune homme dont parle Dugald Stewart, ne peuvent avoir que le langage tactile, consistant en diverses pressions produites par les doigts de celui qui parle sur la main de la personne à laquelle il parle. Un pareil langage est très incommode et très pauvre à tous égards. Comme instrument de la pensée il offre très peu de ressources, parce que les signes auxquels il donne lieu sont peu nombreux et difficiles à se représenter mentalement. Aussi Laura Bridgmann pensait-elle plutôt en exécutant des mouvements de doigts qu'en les imaginant; de sorte que ses doigts étaient perpétuellement agités « comme les antennes d'un insecte ». Comme moyen de communication ce langage est également très imparfait, et pour les mêmes raisons.

Les sourds-muets ont le langage des gestes. Celui-ci est beaucoup plus rapide que le précédent; mais, s'il est rapide, c'est à la condi-

tion de rester très synthétique, c'est-à-dire d'exprimer en gros, et sans rien distinguer, des sentiments ou des idées complexes. Dès que le sourd-muet veut détailler un peu, et surtout dès qu'il veut exprimer des idées abstraites dont la représentation sensible n'est pas facile, il faut qu'il figure les mots au moyen des lettres qui les composent, et alors la communication devient lente. De plus, un tel langage a le grave inconvénient de ne pas attirer l'attention de la personne à qui l'on s'adresse, si déjà elle n'a pas les yeux fixés sur celui qui fait les gestes, et de ne pas pouvoir être employé dans l'obscurité. Enfin, il doit être vraisemblablement fort incommode comme instrument de la pensée personnelle, car il paraît assez difficile de penser avec des images de gestes.

Mais il est une forme de langage qui réunit tous les avantages, et qui est à l'abri de tous les inconvénients : c'est le langage vocal. Ce langage est extrêmement varié; car les sons articulés peuvent se multiplier et se combiner à l'infini. Il est très rapide; car il a été prouvé que l'on peut prononcer distinctement jusqu'à deux mille lettres dans une seule minute. Il permet d'éveiller l'attention de la personne à qui l'on parle, et de communiquer de loin et dans l'obscurité. Enfin il est incomparable pour les avantages qu'il présente comme véhicule de la pensée; car la variété et la rapidité des sons vocaux se retrouvent dans la parole intérieure. Aussi le langage par excellence, celui que tous les hommes emploient spontanément dès qu'ils le peuvent, est-il le *langage de la parole.*

154. Comment le langage peut servir à la communication des pensées. — On s'est demandé quelquefois comment est possible la communication des idées par la parole; et même cette possibilité a été niée par le sophiste Gorgias, pour la raison qu'un mot prononcé ne peut éveiller dans l'esprit de l'auditeur que l'idée qui, chez cet auditeur, était déjà associée à ce mot; de sorte qu'aucune idée nouvelle n'est transmissible par la parole. Il est certain, en effet, que toute idée simple est nécessairement incommunicable. Par exemple, tout le monde sait qu'il est impossible de faire comprendre aux aveugles-nés ce que c'est que la couleur, parce que le mot *couleur* ne peut éveiller en eux le souvenir de sensations visuelles qu'ils n'ont jamais eues. Mais on n'a pas besoin, en général, de communiquer les idées simples, attendu que, sauf quelques cas particuliers comme celui que nous venons de citer, les personnes à qui l'on s'adresse les possèdent déjà. A l'égard des idées complexes, il en est autrement : on peut toujours

les communiquer, pourvu que les éléments en soient connus de celui à qui l'on parle. Par exemple, on peut fort bien faire comprendre ce que c'est qu'un polygone régulier à quelqu'un qui n'en a jamais eu l'idée, parce qu'il suffit pour cela de mettre en jeu chez lui dans un ordre nouveau des idées déjà anciennes.

155. L'écriture. — Le mot prononcé en parlant est fugitif et limité dans l'espace, en ce sens qu'il ne peut être entendu que par un nombre restreint de personnes, et dans un lieu particulier. Mais on peut lui substituer un signe permanent, le mot écrit, qui le représente, qui l'évoque, et par cette substitution on en fait, comme dit Thucydide, « une possession pour toujours ».

Il y a lieu de distinguer deux sortes d'écriture : l'écriture *idéographique* qui figure les objets, et l'écriture *phonétique* qui figure les sons. La première, à son tour, prend deux formes différentes . l'écriture par *portraits,* qui consiste dans le dessin des objets eux-mêmes lorsqu'ils peuvent être figurés, et l'écriture par *symboles,* qui consiste dans la représentation d'objets ayant une certaine analogie avec ceux qu'on veut exprimer, lorsque ceux-ci ne sont pas directement représentables. L'écriture hiéroglyphique des anciens Égyptiens était de ce dernier genre. La longueur et l'incommodité d'un pareil procédé sautent aux yeux. Aussi les Égyptiens eurent-ils recours à des simplifications, en abrégeant leurs dessins. Ainsi, quelques traits disposés d'une certaine manière représentaient conventionnellement une femme dans telle attitude, laquelle elle-même représentait la justice. L'écriture des Chinois est du même genre. Malgré la simplification relative dont nous venons de parler, les inconvénients d'un pareil système demeurent considérables. En effet, dans une société un peu civilisée, et où les idées abstraites ont reçu quelque développement, il n'est pas trop alors de la vie d'un homme pour apprendre la signification précise de tous les symboles et la manière de les figurer, c'est-à-dire pour apprendre à lire et à écrire. C'est précisément ce qui arrive en Chine. L'arrêt du développement de la civilisation chinoise, que l'on constate depuis tant de siècles, vient certainement de là en très grande partie.

C'est pourtant de l'écriture idéographique qu'est sortie, à ce qu'il semble, l'écriture phonétique. La raison en est que les signes graphiques, étant associés non seulement aux images des objets, mais aussi aux sons par lesquels on les désigne, durent être employés de bonne heure pour désigner ces sons à la place des objets

eux-mêmes. A l'origine, le signe graphique figura sans doute le son tel quel; puis, le son se décomposant en syllabes, on représenta chaque syllabe à part par un signe spécial, et l'on eut ainsi l'écriture *syllabique;* enfin, lorsque l'analyse put être poussée (en Grèce, selon toutes les probabilités) jusqu'à la décomposition des syllabes elles-mêmes en leurs éléments vocaux, voyelles et consonnes, on eut l'écriture *alphabétique;* et c'est ainsi qu'avec un très petit nombre de signes graphiques (de 22 à 40 lettres environ), qu'ils combinent diversement, les peuples d'origine aryenne ont réussi à figurer des sons d'une variété infinie.

156. L'origine du langage. — De tous temps les philosophes ont été préoccupés de la question de savoir comment le langage a pu prendre naissance dans l'humanité. Mais c'est surtout depuis le XVIIIe siècle que cette question est discutée avec suite et avec méthode. Bien des points de détail sont encore aujourd'hui controversés, mais la théorie paraît définitivement constituée, au moins dans ses grandes lignes. Ce sont seulement les résultats les plus généraux et, autant qu'on en peut juger, les plus solides auxquels a abouti la science que nous allons exposer.

La solution la plus simple que comporte le problème de l'origine du langage c'est celle qui consiste à prétendre que, si l'homme a parlé, c'est qu'il l'a voulu. Cette solution est celle d'Adam Smith. Suivant ce philosophe, la création du langage aurait été une affaire de pure convention entre les hommes. L'homme primitif était muet: il ne s'exprimait qu'au moyen de certains mouvements et de certaines attitudes corporelles. Mais un jour vint où, les idées s'étant multipliées, ce mode de communication fut trouvé insuffisant. « On sentit alors, dit A. Smith, la nécessité d'inventer des signes artificiels dont la signification fut déterminée d'un commun accord. » Cette thèse est évidemment insoutenable; car, comme le fait remarquer J.-J. Rousseau, « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole ». Du reste, à supposer même qu'A. Smith eût raison pour ce qui concerne le langage de la parole, il est certain que la solution qu'il propose ne saurait s'appliquer à tout langage d'une manière générale; et lui-même le reconnaît, puisqu'il déclare qu'avant le langage conventionnel de la parole il y avait un langage naturel, celui des gestes, par le moyen duquel le langage de la parole put être établi. Quant à la nécessité d'admettre l'existence d'un langage naturel à l'origine, elle n'est pas douteuse, puisque la création même d'un langage conventionnel

suppose que déjà l'on s'entend. Il est donc incontestable que le premier langage de l'homme avait son fondement dans la nature, et non pas dans la convention. Quel était ce langage? Etait-ce le langage de la parole, ou un autre, celui des gestes par exemple? Voilà ce qu'il serait peut-être difficile de décider, et ce qui, au fond, importe peu. La question qui doit nous occuper c'est la question de l'origine du langage en général, non celle de l'origine de telle ou telle forme particulière de langage. Or le langage de la parole, quelle que soit son importance et sa prééminence sur tous les autres, n'est pourtant qu'une forme particulière de langage. Sans doute l'hypothèse d'A. Smith, d'après laquelle ce langage aurait été créé par les hommes au moyen d'un autre langage plus essentiel, et créé conventionnellement, est extrêmement improbable. L'homme a dû parler de la voix dès le premier jour où il a parlé du geste, c'est-à-dire de tout temps; car l'expérience montre que toujours la voix et le geste s'accompagnent, et que le premier langage est tout autre chose qu'un substitut perfectionné du second, comme A. Smith le supposait. Mais, encore une fois, peu importe pour l'objet que nous nous proposons. Nous avons à rechercher comment, d'une manière générale, les hommes ont pu créer les signes dont ils avaient besoin pour communiquer entre eux; et si nous avons en vue surtout le langage de la parole, ce sera uniquement pour la commodité du discours.

Voici donc un premier point sur lequel le doute n'est pas possible : l'homme a parlé spontanément, non volontairement ni avec réflexion. Il a parlé comme il a pensé, non parce qu'il l'a voulu, mais parce que le langage était dans sa nature. Reste à savoir quelle était l'étendue et la portée du langage dont la nature l'avait doué. Deux hypothèses à ce sujet sont possibles: celle de Condillac, qui prétend que le langage naturel à l'homme, langage inné par conséquent dans les premiers représentants de l'espèce, était un langage rudimentaire; et l'hypothèse suivant laquelle, au contraire, le langage que l'homme devait parler spontanément était un langage tout formé, et plus ou moins analogue à celui que parlent aujourd'hui les peuples civilisés. Mais cette dernière supposition est évidemment à écarter *in limine*. Un langage formé, développé et adulte implique en effet des conditions d'existence et des phases préparatoires, comme tout ce qui est soumis en ce monde à la loi du devenir : par exemple, la langue française n'est pas née et ne s'est pas constituée dès le premier jour telle qu'elle est aujourd'hui. Il est donc impossible, lorsque l'on étudie l'origine du lan-

gage, d'admettre, comme étant la forme initiale que le langage aurait prise, une forme complexe et développée, puisqu'une telle forme suppose nécessairement avant elle des étapes progressives qui l'ont amenée à se produire.

Il est vrai qu'au commencement de ce siècle M. de Bonald a pu soutenir, se fondant sur la tradition biblique littéralement interprétée, que le premier homme était sorti des mains de Dieu pourvu d'un langage complet qui lui permettait d'exprimer toutes les idées possibles. Mais comprenons bien le véritable caractère de cette assertion. D'après la tradition biblique, Adam était né adulte quant à son corps, et en pleine possession de ses sens et de sa raison. M. de Bonald ajoute qu'il était aussi né parlant, et, la tradition biblique étant acceptée et prise pour base, rien n'est plus légitime que cette thèse, puisqu'il est très certain que le langage est une condition essentielle de la pensée. Mais l'origine que M. de Bonald assigne par là au langage est une origine *surnaturelle*. Or c'est uniquement de l'origine *naturelle* du langage que le philosophe peut s'occuper; de sorte que la doctrine que soutient M. de Bonald n'est point de son domaine, et qu'il n'a point à la mettre en discussion.

Dira-t-on que le philosophe n'a pas le droit cependant d'écarter ainsi par une fin de non-recevoir la doctrine de M. de Bonald, attendu que, si le langage a une origine surnaturelle, il est inutile de lui en chercher une naturelle? Ce serait comme si l'on disait qu'Adam étant né adulte, il n'y a plus lieu de constituer la science de l'embryogénie; qu'Adam ayant eu dès son premier jour le parfait usage de tous ses sens, il n'y a plus lieu d'expliquer comment nous acquérons peu à peu l'usage des nôtres. Quel qu'ait été l'état de nos premiers parents dans le paradis terrestre quant à la pensée et quant au langage, il est certain que des langues naissent, se développent, déclinent et meurent comme des hommes, et que tout cela se fait *naturellement,* suivant des lois que la science a pour objet de découvrir. Il y a donc les mêmes raisons pour chercher comment une langue peut se former dans l'humanité, que pour chercher comment un homme peut naître. La théorie de Condillac peut être défectueuse, la solution qu'il propose peut être fausse, mais la méthode qu'il adopte est certainement la seule qui ait un caractère scientifique, et la seule qui soit philosophiquement admissible.

En fait, cette théorie est très vraisemblable, et, sauf certains détails inexacts que nous omettrons, on peut la tenir pour bien fon-

dée. Suivant Condillac[1], en vertu de l'intime corrélation de l'âme et du corps, l'homme a commencé par exprimer spontanément par des mouvements et par des cris ses sensations et les différents états affectifs de son âme. Il n'a donc pas inventé son langage : il a parlé sans le vouloir et sans le savoir. Mais ce langage tout spontané et uniquement composé d'indices naturels n'était rien encore, et ne pouvait servir à la communication des individus entre eux tant qu'ils n'en avaient point découvert la signification. Ce fut le besoin qu'ils avaient les uns des autres qui les contraignit à faire cette découverte. L'association des idées dut jouer ici un grand rôle, quoique Condillac n'en parle point. Un individu ayant exécuté certains mouvements, ou poussé certains cris sous l'empire de certains états d'âme, et constatant chez d'autres individus la production de mouvements et de cris semblables, dut conclure à l'égard de ceux-ci à l'existence d'états d'âme semblables à ceux qu'il se souvenait d'avoir lui-même éprouvés. Comprenant les autres, il pensa que les autres pouvaient le comprendre, et, désirant entrer en communication avec eux, il répéta volontairement, pour exprimer certains sentiments, les actions que ces sentiments lui avaient fait spontanément produire. Ainsi naquirent les premiers signes artificiels et, par conséquent, les premiers *signes* au sens propre et littéral du mot, lesquels n'étaient que des reproductions voulues d'indices naturels. Dès lors le germe du langage était créé. Mais on voit que, suivant une très juste observation de Condillac et de Maine de Biran, cette création avait consisté plutôt dans l'interprétation, toute spontanée d'ailleurs, des signes naturels, que dans la production de ces signes; car c'est l'interprétation seule qui a le caractère d'une opération de l'intelligence.

Peut-on dire que cette théorie soit hypothétique? Non, car elle reçoit chaque jour de l'expérience les confirmations les plus décisives. Un enfant qui vient au monde entend des sons et voit des mouvements; mais tout cela ne peut rien lui révéler, et du reste ne révèle rien à l'animal. La possibilité de parler et de se faire comprendre n'est donc pas une chose qui s'enseigne : c'est une chose que chacun de nous est obligé d'inventer et de découvrir pour son propre compte. Et il faut que cette découverte soit bien aisée et bien naturelle à l'homme, puisque partout on la lui voit faire dès le berceau. De très bonne heure l'enfant remarque qu'aux cris poussés par lui spontanément sa nourrice accourt, et il se sert

1. *Logique*, IIe partie, chap. II.

volontairement de ces cris pour qu'on vienne à lui et qu'on fasse ce qu'il désire. Ainsi, avant qu'on lui ait appris aucun langage, il en a créé un lui-même, tout comme l'homme primitif que nous supposons, et par le même procédé.

Longtemps, suivant Condillac, le langage du geste et celui de la voix furent mêlés ensemble; mais le langage de la voix finit par prévaloir. Pour expliquer comment se formèrent les premiers mots, M. Max Müller a prétendu que l'homme débute dans la pensée par des conceptions générales très simples, et qu'il y a de plus en lui une disposition innée à exprimer ces conceptions par des sons élémentaires qui constitueront les *racines* des langues. Mais cette hypothèse paraît difficilement conciliable avec une théorie aujourd'hui adoptée en philologie, d'après laquelle il existerait au moins trois grandes familles de langues (les familles indo-européenne, sémitique et touranienne), ayant chacune leurs racines primitives propres. En effet, si l'émission des sons-racines est le fruit d'une sorte d'instinct, comme le veut Max Müller, d'où vient que cet instinct varie d'une race humaine à une autre? De plus, M. Michel Bréal a démontré que les cinq ou six cents racines qui forment le fond commun de toutes les langues actuellement connues, au lieu d'être des formes originales et nécessaires par lesquelles l'homme exprimerait les idées générales, sont simplement des débris de langues antérieurement existantes. Il faut donc se passer de l'instinct des sons-racines pour expliquer l'origine du langage. L'opinion la plus communément adoptée aujourd'hui, c'est que les éléments essentiels des langues primitives auraient été des interjections pour exprimer les sentiments, et des onomatopées pour désigner les objets. L'interjection, en effet, jaillit spontanément de la poitrine humaine sous l'action d'une vive émotion, et surtout d'une douleur physique. Quant aux onomatopées, elles étaient la forme naturelle des signes dont les premiers hommes devaient se servir à l'égard des objets. Quoi de plus simple, en effet, pour désigner les objets de la nature qui rendent un son, que de reproduire ce son, et pour désigner les animaux, que d'imiter leurs cris? Il est vrai que le nombre des idées qu'on peut exprimer par là est fort restreint; mais l'expérience prouve que l'homme a tendance à transporter par métaphore analogique le nom d'un objet à un objet différent qui a avec le premier un rapport quelconque. Par là, un même son s'est trouvé appliqué à la désignation de divers objets, ce qui a rendu nécessaires les inflexions, les altérations, et toutes ces formations successives de mots dont la philologie détermine les lois.

Cette dernière explication doit contenir une certaine part de vérité; mais il en est une autre plus simple, et qui permet de mieux comprendre peut-être la formation des mots. Les petits enfants, à partir du sixième mois en général, commencent à articuler spontanément des syllabes dans lesquelles dominent le *b*, le *p*, le *g*, l'*m*, parmi les consonnes; l'*a* et l'*o* parmi les voyelles. Ce fait prouve qu'il y a chez l'homme une tendance naturelle à se servir de l'organe vocal, et à s'en servir pour émettre des sons articulés. Ayant donc émis ainsi spontanément des sons, les premiers hommes n'eurent qu'à en faire l'application aux objets qui les entouraient, ce qui eut lieu par le simple effet de la loi d'association. Du reste, l'intérêt qui s'attache à la question de savoir comment les premières langues ont pu naître est d'ordre philologique plutôt que d'ordre philosophique. Le point important pour nous à déterminer était, non pas si l'homme a pu créer lui-même son langage, car la chose n'était pas douteuse, mais s'il l'a créé volontairement ou spontanément. Or à cet égard l'incertitude aujourd'hui ne paraît plus possible. Le langage est une production spontanée du génie humain. C'en est aussi une production impersonnelle, car c'est un fait non pas individuel, mais social. Chaque race se fait à elle-même sa langue, sans tâtonnements, sans efforts; et cette langue naît, se développe, modifie ses formes, s'assimile certains éléments et en rejette d'autres, par une activité spontanée et irrésistible qui ne peut bien se comparer qu'à la force organique par laquelle sont constitués les corps vivants.

Par cela même qu'elles sont des créations impersonnelles et sociales, les langues, évidemment, sont soustraites à l'action de toute volonté arbitraire. Ainsi ce n'est pas le caprice d'un individu ou d'une collectivité qui a fait dériver du mot latin *patrem* le mot français *père;* c'est, comme le fait observer Max Müller, une loi aussi absolue dans ses manifestations que n'importe quelle loi de la nature physique. Est-ce à dire pourtant qu'une langue soit un système de signes du genre de ceux qu'on appelle proprement signes naturels? Le contraire est manifeste, car d'abord les signes naturels sont universellement les mêmes dans l'humanité, et les mots des langues n'ont pas ce caractère. De plus, il est certain qu'il y a dans toute les langues une part d'accident. Par exemple, on découvre une terre, on invente une machine; c'est celui qui a fait cette découverte ou cette invention qui lui donne un nom, et le choix qu'il fait de ce nom est arbitraire. Enfin il est impossible d'admettre, comme le voulait au siècle dernier le président de

Brosses, et comme l'a prétendu récemment Max Müller, que la nature ait spécialement affecté certains sons à la désignation de certains objets. En ce sens, on peut dire que toutes les formes phonétiques de toutes les langues de l'univers sont factices et accidentelles.

Mais si dans une langue donnée il n'y a rien, ou du moins peu de chose, qui soit nécessaire par rapport à la nature en général, on peut dire que tout est nécessaire, au contraire, par rapport aux antécédents philologiques et à la nature particulière du peuple qui parle cette langue. Dira-t-on que la pensée d'un homme soit une œuvre factice ? Non, c'est une œuvre très naturelle par rapport au tour d'esprit particulier de cet homme. Il en est de même pour les langues. Le génie d'un peuple étant ce qu'il est, il était impossible que sa langue fût différente : voilà tout ce que signifie cette proposition que les langues sont des productions naturelles et spontanées, nullement, par conséquent, des productions arbitraires ou seulement réfléchies du génie de l'homme.

TROISIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

LA VOLONTÉ

157. L'activité considérée en elle-même. — L'activité, comme on l'a vu, est le fond même de notre être, et c'est en elle qu'est le principe de tous les phénomènes de notre vie tant physique que mentale. En étudiant la sensibilité et l'intelligence c'était donc l'activité que nous étudiions déjà, mais l'activité sous deux formes particulières et déterminées. Il nous faut maintenant considérer l'activité en elle-même, abstraction faite de toutes les formes qu'elle peut prendre. Cette étude donnera lieu à deux questions, que nous aurons à examiner successivement, celle de la *volonté* et celle de l'*habitude*.

158. Analyse de l'acte volontaire. — De même que l'intelligence et la sensibilité se révèlent, en tant que pouvoirs de l'âme, par les faits intellectuels et sensibles, de même la volonté se révèle par l'acte volontaire. C'est donc dans l'acte volontaire surtout que nous devons chercher à découvrir la vraie nature de la volonté.

L'acte propre de la volonté, suivant les idées généralement admises, c'est la *résolution volontaire*. En fait, cependant, prendre des résolutions n'est pas l'unique fonction de la volonté : autrement, la volonté serait une faculté qui, dans la vie commune, n'aurait que de bien rares occasions d'entrer en scène. Son action serait intermittente, non plus en ce sens qu'elle aurait des périodes alternatives de tension et de repos, ce qui serait encore admissible,

mais en ce sens que, n'ayant aucune activité, et par suite aucune existence véritable pendant une grande partie de notre vie, elle s'allumerait tout à coup, à un moment donné, comme une étincelle, pour faire son œuvre et mourir aussitôt après. Une telle conception n'a rien de philosophique. Du reste, elle est en opposition avec le sentiment de chaque homme exprimé par le langage. Quand on dit de quelqu'un : « C'est un homme de volonté », on ne veut pas dire par là qu'il y a en cette personne un pouvoir de décider, lequel n'agit que lorsqu'il y a une résolution à prendre : on veut parler au contraire d'une activité permanente, qui, après avoir décidé, produit un effort en vue de l'exécution, et le soutient jusqu'au moment du succès définitif. Donc nous ne devons pas nous attendre à voir l'intervention de la volonté limitée à l'acte de choisir ou de se résoudre; car ce phénomène constitue seulement un moment décisif, et comme une crise, dans la continuité de notre activité volontaire. Mais la volonté elle-même a plus de portée et d'étendue.

On peut distinguer dans l'acte volontaire trois moments : la *délibération*, la *détermination* et l'*exécution*.

La délibération consiste dans l'examen des motifs que nous pouvons avoir d'agir de telle ou telle manière. En soi, cette opération mentale paraît relever principalement de l'intelligence, puisque c'est avant tout une réflexion sur la nature de l'objet qui nous occupe. Pourtant il est certain que la sensibilité y prend aussi une très grande part. En effet, les raisons toutes spéculatives que nous pouvons avoir d'agir en tel sens, et que l'on nomme *motifs*, ne sont pas les seuls éléments qui interviennent dans la délibération : il s'y joint des *mobiles*, c'est-à-dire des appétits, des désirs, des faits affectifs en général. Du reste, la chose est aisée à comprendre. Tout ce que nous nous représentons par la pensée est nécessairement de nature à produire en nous du plaisir ou de la douleur, et, par conséquent, à exciter des désirs ou des aversions. Tout motif se double donc d'un mobile, et la réciproque est vraie; car nous ne pouvons pas désirer sans nous représenter, ne fût-ce que très vaguement, ce que nous désirons. On voit par là, pour le dire en passant, combien il est inexact de présenter, ainsi qu'on le fait quelquefois, les motifs et les mobiles comme s'opposant entre eux à la manière de forces adverses qui lutteraient les unes contre les autres, tous les motifs étant supposés être d'un côté, tous les mobiles de l'autre.

Enfin, la volonté à son tour intervient dans la délibération, et même le rôle qu'elle y joue est considérable. En effet, pour com-

mencer, ou pour prolonger, ou pour terminer la délibération, il faut vouloir. Puis, dans le cours même de la délibération, la volonté peut, en portant l'attention dont elle est maîtresse sur un motif préférablement à un autre, donner au premier une force telle que sa victoire sur le motif adverse devienne inévitable. C'est même ainsi que les choses se passent le plus souvent. Sans doute, il est des cas dans lesquels nous sommes entièrement de bonne foi dans la délibération : nous délibérons alors pour nous éclairer, parce que nous sentons que nous avons besoin de lumières, et que nous sommes disposés à tout faire pour ne pas nous tromper. Mais, très souvent aussi, lorsque nous délibérons, l'examen des motifs auquel nous nous livrons n'a pour objet que de chercher des raisons qui puissent justifier à nos propres yeux une résolution qui n'est pas prise encore, mais que nous avons l'intention de prendre, et que nous prendrons presque infailliblement. C'est pourquoi nous écartons alors toutes les considérations qui militent contre le parti qui nous séduit, pour mettre en relief celles-là seulement qui sont en sa faveur; de sorte que la délibération n'est plus, en fait, qu'un vain simulacre et une parade par lesquels nous essayons de tromper les autres, et de nous faire croire à nous-mêmes que nous avions de bonnes raisons pour agir comme nous l'avons fait.

Il ne faut pas confondre avec la délibération cette sorte de fluctuation dans laquelle se trouve une personne que ses passions entraînent tantôt d'un côté tantôt d'un autre, comme Hermione, par exemple, qui, dans l'*Andromaque* de Racine, ordonne à Oreste de tuer Pyrrhus, et ensuite lui reproche en termes violents d'avoir accompli ses ordres. Il est de l'essence de la délibération d'être réfléchie; et la lutte des passions les unes contre les autres est si peu la réflexion que généralement elle l'exclut.

La détermination ou résolution a ceci de particulier qu'elle paraît devoir être rattachée à la volonté toute seule comme constituant son acte propre, alors que dans la délibération, et peut-être même dans tous les faits psychologiques sans exception, toutes les facultés de l'âme interviennent ensemble. Sous ce rapport, la détermination volontaire est donc un phénomène tout à fait à part dans notre vie mentale. De plus, tous les autres phénomènes de conscience durent : celui-là ne paraît pas durer, bien que l'exécution qu'il provoque et qu'il soutient dure certainement : c'est dire qu'il est soustrait à la loi du temps, autre singularité non moins étrange que la première. Si enfin on veut l'analyser, on s'aperçoit qu'il résiste, et qu'il ne se laisse pas décomposer en éléments plus simples.

Aussi, tout ce que l'on en peut dire c'est qu'il est le *fiat* souverain par lequel notre volonté tranche une situation ambiguë, et prend un parti qui sera nécessairement suivi d'exécution, pourvu toutefois que la détermination ait été réelle, et non pas seulement apparente, qu'elle ait été une véritable *volition*, et non pas une simple *velléité* ou *intention* d'agir, comme il arrive assez souvent. Descartes disait que la volonté est un absolu, entendant par là que la faculté de se déterminer n'admet point de degrés; de sorte qu' « on ne conçoit point l'idée d'une autre volonté plus ample et plus étendue que la nôtre ». (*3e Médit.*) En cela il avait raison, car on ne conçoit point de degrés dans ce qui est étranger au temps et à l'espace. Du reste, nous voyons bien que l'action de décider entre deux partis contraires ne comporte pas de plus ni de moins. La détermination n'est pas la seule manifestation du pouvoir de la volonté, mais elle en est la manifestation essentielle et caractéristique.

Quant à l'exécution, elle ne fait pas partie, à proprement parler, de l'acte de la résolution volontaire. En effet, elle est en soi quelque chose de physique, tandis que l'acte volontaire est de nature psychologique : aussi ce dernier peut-il être complet alors même que l'exécution manque totalement. Par exemple, un homme qui a voulu frapper son ennemi d'un coup de poignard, et dont le bras a été arrêté dans son mouvement, est aussi réellement assassin que s'il avait pu accomplir son crime. Sans doute, si les événements extérieurs dépendaient de nous en totalité, ils ne seraient pas moins imputables à notre volonté que nos résolutions mêmes : un riche a le mérite, non pas des aumônes qu'il a voulu faire, mais de celles qu'il a réellement faites. Mais, comme notre puissance efficace est limitée dans la plupart des cas, on ne peut imputer à notre volonté que la part qu'elle a prise dans les événements, et non pas le surplus, qui appartient à la nature extérieure. Du reste il est évident que, si la réalité de l'acte volontaire ne suppose point la pleine exécution de ce qui a été résolu, elle suppose au moins le passage à l'action, et un effort sérieux pour l'accomplir. Celui qui, tout en prétendant vouloir, ne fait point d'efforts, ne veut point réellement. Celui qui veut réellement agit, du moins dans la mesure de ses forces; et l'intensité de son effort est en proportion de l'énergie de son vouloir. Nous avons dit que la volonté est une faculté dont l'action est permanente, et non pas intermittente, comme on pourrait le croire. On voit bien maintenant en quoi consiste cette permanence de son action : c'est dans l'effort pour exécuter qui suit la résolution volontaire.

159. Nature de la volonté. — Maintenant que nous connaissons l'acte volontaire, il nous faut chercher à comprendre la nature de la volonté elle-même. En réalité, il est certain d'avance que nous ne pourrons pas plus, même après une étude approfondie, dire ce qu'est la volonté que nous n'avons pu dire ce qu'est l'intelligence ; car l'intelligence et la volonté sont également deux facultés premières et irréductibles de l'âme humaine, qu'aucune analyse n'atteint, et dont les notions ne peuvent être décomposées en notions plus élémentaires. Mais il est un problème d'importance capitale que nous avons pu résoudre au sujet de l'intelligence ; à savoir, le problème consistant à rechercher si l'intelligence humaine consiste tout entière dans les représentations et dans les images, c'est-à-dire si elle se réduit à la sensibilité, ou si, au contraire, elle est une faculté supérieure et transcendante par laquelle il nous est donné de nous élever au-dessus de la région des choses sensibles. Or ce même problème se pose encore naturellement, quoique dans des termes différents, à propos de la volonté : c'est-à-dire qu'il y a lieu de se demander si la volonté se résout entièrement en des phénomènes sensitifs qui seront, non plus cette fois la sensation ni les images, mais les appétitions et les désirs ; ou si elle est une faculté irréductible à la sensibilité, et métaphysique, par conséquent, dans son fond et dans son essence. On comprend bien que les deux questions qui se posent ainsi séparément à propos de l'intelligence et de la volonté n'en font qu'une en réalité, et qu'il ne peut y avoir qu'une seule et même solution pour l'une et pour l'autre. Le fait que nous avons rejeté le sensualisme comme théorie de l'intelligence nous oblige donc à le rejeter encore comme théorie de la volonté. Il est, du reste, assez facile de montrer que là en effet est la vérité, c'est-à-dire que la volonté ne se réduit pas plus aux désirs que l'intelligence ne se réduit aux images.

160. Distinction du désir et de la volonté. — Le premier reproche que l'on peut faire à la théorie sensualiste qui identifie le désir et la volonté c'est qu'elle rend incompréhensible, en le dénaturant, le phénomène de la résolution volontaire. Ceux qui soutiennent cette théorie sont contraints de considérer la résolution volontaire comme n'étant que la prédominance prise à un certain moment par un désir sur les désirs contraires. Or c'est là une erreur manifeste. Est-il, en effet, dans tout le cours de la délibération à laquelle donne lieu un objet quelconque, un seul moment

où l'un des désirs qui sont en balance ne l'emporte plus ou moins sur les désirs opposés? La résolution volontaire accompagnerait donc la délibération au lieu de la suivre; elle durerait autant que celle-ci, et de plus elle serait multiple, puisque c'est tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre des partis contraires que les désirs nous font pencher. Mais la résolution volontaire présente des caractères tout opposés à ceux-là : elle ne dure pas avec la délibération; elle la termine, et elle en forme en quelque sorte la limite : elle n'est pas multiple, mais une : enfin, et surtout, elle est quelque chose d'absolu, de définitif et d'irrévocable, caractère que la victoire d'un désir ne peut pas prendre, puisque, s'il n'y a point de volonté pour former une décision souveraine, le retour offensif et le triomphe du désir contraire à celui-là demeurent toujours possibles.

Si maintenant l'on compare directement entre eux le désir et la volonté, il paraîtra étonnant, pour peu qu'on y réfléchisse, que la volonté ait pu jamais être confondue avec le désir; car la volonté est essentiellement active et opérative; elle a pour conséquent inévitable l'effort pour agir; et l'expérience montre qu'il n'en est pas de même du désir, lequel est moteur seulement par accident, et non pas d'une manière universelle et nécessaire.

Que le désir ne tende pas toujours à l'action par laquelle il pourrait se satisfaire, et qu'il y ait, comme on dit, des désirs *platoniques,* c'est un point que personne ne peut contester. Il est heureux d'ailleurs qu'il en soit ainsi; car que deviendrions-nous si toute passion avait en nous une puissance impulsive proportionnelle à son intensité? Ne serions-nous pas par là débordés à tout instant, et entraînés à commettre les actions les plus déraisonnables? C'est encore cette inertie de certains désirs qui seule permet d'expliquer plusieurs faits depuis longtemps signalés par les philosophes. Ainsi Locke a fait remarquer, après Aristote, que l'on ne veut jamais que ce que l'on se sait ou ce que l'on se croit capable d'exécuter; tandis que le désir peut se prendre à tout, même à ce qui est impossible et connu pour tel. Par exemple, on peut bien désirer être empereur de Chine, mais on ne peut pas le vouloir. C'est qu'on peut désirer et s'en tenir là; tandis que vouloir c'est vouloir agir, et qu'il serait absurde de vouloir agir pour réaliser une chose qu'on saurait être irréalisable. On dit encore, et avec raison, que le désir envisage la fin, mais non pas les moyens nécessaires à employer pour y arriver : ainsi on désirerait bien être savant ou être riche, mais on ne désire pas ce par quoi la science ou les richesses peuvent s'acquérir. Au contraire, la volonté ne sépare

jamais les moyens de la fin : comme elle veut toujours que la fin se réalise, elle veut aussi les moyens qui permettront de la réaliser. *Qui veut la fin veut les moyens,* dit le proverbe. La raison de cette opposition, qui du reste se ramène à la précédente, c'est encore, évidemment, que la volonté est agissante, et que le désir ne l'est pas, du moins d'une manière nécessaire.

Cette démonstration très simple et très probante de la distinction du désir et de la volonté nous laisse pourtant, il faut le reconnaître, en présence d'une difficulté qui paraît considérable. Comment comprendre, en effet, que le désir puisse n'être pas moteur? Ressemble-t-il donc, comme le disait Spinoza à propos des idées de l'entendement chez Descartes, « à des figures peintes sur un tableau », que l'on contemple, mais qui n'agissent point? Mais comment comprendre surtout qu'il puisse y avoir des désirs moteurs, et d'autres qui ne le soient point? N'est-il pas évident que, si quelques désirs sont capables de mettre en branle notre activité, tous le sont, puisque autrement il y aurait entre la nature des premiers désirs et celle des seconds une opposition tout à fait inintelligible? Il y a là certainement une objection qu'il nous faut résoudre sous peine de voir l'autorité de notre démonstration gravement compromise. On en peut donner d'ailleurs, en se référant à certains principes qui ont été posés plus haut, une solution satisfaisante, qui de plus va nous permettre de bien comprendre la vraie nature de la volonté elle-même.

161. Rapports de la volonté et du désir. — Nous avons vu (116) qu'une idée nouvelle présentée à l'intelligence n'est accueillie, et n'obtient l'assentiment de l'esprit qu'à la condition d'être en harmonie avec les idées préexistantes. La même chose a lieu à l'égard des désirs. De même que les idées, les désirs, avec tout l'ensemble des phénomènes affectifs, loin de demeurer isolés, réagissent les uns sur les autres, s'ordonnent, s'harmonisent, et forment un tout véritablement *organique,* qui constitue pour chaque homme ce que l'on appelle le *caractère.* Il suit de là que, pour qu'un désir particulier soit moteur et détermine en nous l'action, il faut de deux choses l'une : ou bien que ce désir entre naturellement et de lui-même dans le concert de nos désirs, de nos tendances, de nos sentiments habituels; auquel cas ce n'est pas ce désir qui est le moteur véritable, mais le groupe entier des faits affectifs dont il fait partie : ou bien que ce même désir se trouve être assez fort pour l'emporter à lui seul sur tout le groupe en question qui lui est opposé. Si ni

l'une ni l'autre de ces conditions ne se réalise, le désir demeure en nous comme demeure dans notre organisme corporel un corps étranger que cet organisme ne peut s'assimiler, et qu'il tend au contraire à rejeter. Ce n'est pas qu'il perde pour cela sa puissance motrice, non plus qu'une idée que l'esprit repousse ne cesse pour cela d'être entendue par lui; mais cette puissance demeure sans effets, parce qu'elle a devant elle une puissance antagoniste et plus forte qu'elle. Voilà comment il se fait que le désir, quoique étant moteur par nature, soit sans efficacité dans une multitude de circonstances.

Cela étant, nous allons pouvoir comprendre quelle est la véritable nature de la volonté. La volonté n'est pas, comme on pourrait être tenté de se l'imaginer, une entité mystérieuse sans aucun rapport de nature avec le désir, luttant pourtant contre le désir, ou lui donnant satisfaction sans qu'on puisse dire pourquoi c'est l'un ou l'autre cas qui se réalise : elle est le tout organique que les désirs forment. C'est pourquoi il est impossible de vouloir sans désirer, quoiqu'on puisse désirer sans vouloir. Qu'on identifie donc, si l'on veut, la volonté avec les désirs, pourvu que ce soit avec le système entier qu'ils forment. Nous ne protesterons que contre la doctrine qui fait d'un désir pris à part la volonté même, ou une partie de la volonté.

Mais penser ainsi n'est-ce point revenir purement et simplement à l'identité du désir et de la volonté, que nous avions niée d'abord ? Car, que la volonté soit un désir ou tous les désirs à la fois, elle est toujours de la nature du désir.

Cette objection serait fondée si ce que nous appelons *le tout des désirs* n'était qu'une *somme,* c'est-à-dire le résultat d'une addition de parties; mais il n'en est pas ainsi. Nos désirs dans leur ensemble ne forment pas une somme, mais un *système* — plus ou moins cohérent d'ailleurs; car la systématisation n'est jamais parfaite, et il est peu de caractères qui soient, comme on dit, *tout d'une pièce :* on peut dire même qu'il n'y a jamais en nous un seul système de désirs et de tendances, mais plusieurs systèmes ; de là les *deux hommes* dont parle saint Paul : mais tout cela importe peu, du point de vue où nous sommes placés maintenant. — Un désir, ne l'oublions pas, du moins un désir permanent et constitutif de notre caractère, est toujours en harmonie avec l'ensemble de nos faits affectifs de tout ordre : il est modifié par eux, et il réagit sur eux à son tour. Il ne s'y ajoute donc pas comme un arbre s'ajoute à des arbres dans une forêt, ou comme une goutte d'eau s'ajoute

à des gouttes d'eau dans l'Océan, de façon à grossir simplement la masse préexistante. Le tout de nos désirs et de nos faits affectifs en général est, il faut le redire encore, un tout *organique*. Or peut-on dire qu'il n'y ait rien de plus dans un tout organique que dans ses diverses parties assemblées? Le prétendre reviendrait à soutenir que l'on peut faire de l'intelligence avec des sensations toutes passives et de la vie avec de la matière brute ; et ce serait une erreur. Donc, identifier la volonté au tout organique des désirs et des faits affectifs ce n'est nullement réduire la volonté à un phénomène de sensibilité quelconque : c'est au contraire l'opposer aux phénomènes de sensibilité, comme le métaphysique s'oppose au fait d'expérience, comme l'âme s'oppose au corps. Ainsi nous sommes fondés à dire que la volonté, de même que l'intelligence, est une faculté transcendante et irréductible aux facultés sensitives.

Pourtant ce serait se faire de la volonté une idée incomplète et insuffisante que de la considérer comme n'étant que le système général et le tout organique de nos phénomèmes affectifs. Ces phénomènes, en effet, ne constituent pas dans l'âme un groupe séparé des phénomènes intellectuels, puisqu'il n'est point de faits affectifs qui ne soient accompagnés de quelque représentation de leurs objets, de même qu'il n'est point de représentations qui n'éveillent en nous quelque affection. Il suit de là que le système organique des faits affectifs comprend encore les faits intellectuels de tout ordre, et l'on peut ajouter les phénomènes de la vie physique eux-mêmes, en raison de la connexion intime qui existe entre ces phénomènes et les phénomènes de conscience : de sorte que la volonté d'un homme c'est l'être entier de cet homme dans son unité indivisible. Les métaphysiciens ont affirmé souvent que la volonté est en nous la faculté primordiale, le fond dernier de l'être : nous pouvons reconnaître maintenant à quel point en cela ils avaient raison.

Par là aussi vont s'expliquer les caractères singuliers de la résolution volontaire qui ont été signalés plus haut.

Seule, disions-nous, parmi les phénomènes psychologiques, la résolution volontaire procède d'une faculté unique, qui est la volonté. — C'est que notre volonté c'est nous-mêmes, et nous-mêmes tout entiers : or en dehors du moi tout entier il n'y a plus rien. La résolution volontaire paraît être l'acte d'une faculté unique et incomplexe, justement parce que toutes les puissances de l'âme y concourent à la fois. Les autres faits psychologiques n'intéressent que ce que l'on pourrait appeler des *parties de l'âme* : c'est pourquoi l'on y retrouve des éléments et des causes multiples.

La résolution volontaire, disions-nous encore, ne dure point, et par suite n'est point dans le temps. — Ce caractère est une conséquence du précédent. Le temps, en effet, est une pluralité de parties, ce qui suppose de même une certaine pluralité dans les choses qui subissent sa loi : il ne peut donc y avoir de temps pour la volonté qui est une et indivisible, ni pour l'acte de la volonté, un et indivisible comme elle.

Enfin, la résolution volontaire est inanalysable, toujours pour la même raison. On n'analyse pas ce qui est simple, on ne décompose pas ce qui est incomplexe. Nous savons parfaitement par expérience ce que c'est que la résolution volontaire ; mais il nous faut renoncer pour jamais à en comprendre la nature.

162. Le problème de la liberté. — Si la volonté c'est nous-mêmes, et si elle est un absolu, on conçoit qu'elle doive être autonome à l'égard de la nature universelle. Ainsi, les considérations qui précèdent nous conduisent jusqu'au seuil du problème de la liberté, en nous imposant d'avance la solution que nous devrons en donner : mais nous ne pouvons pas aller plus loin pour le moment. La question de la liberté est une question de métaphysique qu'il ne nous paraît pas utile d'aborder en psychologie. Réservons-la pour plus tard.

CHAPITRE II

L'HABITUDE

Nous venons de considérer dans la volonté l'activité de l'âme en son essence supérieure, à l'état d'autonomie plus ou moins parfaite; il nous reste à la considérer maintenant sous sa forme inférieure, aliénée d'elle-même en quelque sorte, et devenue aveugle et fatale comme les forces brutes de la nature. Cette forme inférieure de l'activité c'est ce que l'on appelle l'*habitude*.

163. Définition de l'habitude. — On peut définir l'habitude, conformément à la pensée d'Aristote, *une disposition à refaire ce que l'on a fait, disposition qui va croissant avec la répétition de l'acte.*

Toutefois cette définition exige certains compléments, et donne lieu à quelques observations.

La répétition n'est pas toujours nécessaire pour la constitution d'une habitude ; la continuité de l'action produit les mêmes résultats, ainsi qu'Aristote le reconnaît. Il y a même des cas où la continuité est plus avantageuse que la répétition pour la formation de l'habitude; et l'on peut dire que, d'une manière générale, une certaine continuité est nécessaire, parce que l'habitude laissée par un acte peut se dissiper entièrement si l'acte n'est renouvelé qu'après un trop long intervalle. Du reste, il est clair que la continuité et la répétition doivent avoir mêmes effets, puisque toute la différence entre un acte continué et un acte répété consiste dans les intervalles, lesquels ne contribuent pas à la formation de l'habitude. Ajoutons que l'intensité de l'énergie déployée équivaut encore à la continuité et à la répétition, de même qu'un boulet de canon reçoit tout d'un coup de l'explosion de la poudre la même vitesse que lui aurait donnée, au bout d'un certain temps, l'action continuée de la pesanteur, s'il s'était trouvé en l'air abandonné à lui-même. Ceci se cons-

tale surtout par rapport à celte forme de l'habitude qu'on appelle la mémoire. C'est ainsi qu'un événement dont nous n'avons été témoins qu'une fois, mais qui nous a vivement frappés, a pu laisser dans notre esprit des traces ineffaçables.

Si la continuité ou l'intensité de l'action peuvent ainsi suffire à créer l'habitude, comme toute action, même à son début, a nécessairement une certaine continuité et une certaine intensité, on comprend que l'habitude doive commencer avec le premier acte, et avec le commencement même du premier acte. Du reste, la même chose peut se prouver par un raisonnement très simple. Si, en effet, le premier acte n'ébauche pas l'habitude, il faut admettre que ce premier acte ne laisse après lui aucune trace, aucune disposition à le reproduire; car une disposition de ce genre serait précisément une habitude. Dès lors, pour produire le second acte, il faudra déployer exactement la même somme d'efforts que pour produire le premier; c'est-à-dire que le second acte sera produit dans des conditions identiques à celles du premier; et comme les mêmes causes engendrent les mêmes effets, le second acte ne différera en rien du premier; donc il ne pourra pas plus que le premier donner naissance à l'habitude. Le troisième ne le pourra pas davantage, pour les mêmes raisons; de sorte que l'habitude ne naîtra jamais. On voit par là que c'est le seul fait d'avoir agi qui nous constitue une disposition à agir encore. Donc la cause de l'habitude ce n'est ni la répétition ni la continuité abstraites pour ainsi dire, c'est l'acte. La répétition et la continuité par elles-mêmes n'ont point de puissance. Il n'y a de puissance que dans l'acte accompli, en tant, à la vérité, qu'il se continue ou qu'il se répète.

Du reste, il ne faudrait pas croire qu'il suffise, pour contracter une habitude, de prolonger ou de répéter une action. D'abord, l'habitude a des limites, c'est-à-dire qu'il vient un moment où elle ne peut plus s'accroître. Par exemple, un homme qui s'habitue à sauter sautera de plus en plus haut, mais jusqu'à une certaine hauteur, qu'il lui sera impossible de dépasser. La raison en est que la vie suppose un certain équilibre des forces, et que, par conséquent, il est impossible que l'énergie vitale s'accumule tout entière dans un seul organe et au profit d'une seule fonction.

En second lieu, il est des habitudes qui ne peuvent pas naître, et cela en vertu du même principe d'équilibre des forces, parce qu'elles vont à l'encontre de la nature, et que leur triomphe serait la destruction même de l'organisme. Par exemple, nul ne s'habituera jamais à ne point boire, à ne point manger, à ne point dor-

mir, ce qui prouve bien, ce semble, que la nature n'est pas elle-même une première habitude, comme l'ont dit Pascal et après lui les philosophes évolutionistes, et qu'il y a dans tout être un fond primordial indestructible.

Cependant il faut reconnaître que l'habitude rend quelquefois possibles, et même aisées, des actions qu'au premier abord on aurait jugées impossibles à faire. L'homme, en particulier, est merveilleux sous ce rapport. Il est de tous les êtres le plus souple, le plus *pliable*, et, par suite, le plus capable de progrès. Mais, pour que l'habitude produise en lui tous ses effets, il est nécessaire qu'on ménage les transitions entre l'état d'où il part et celui où il veut atteindre. C'est en s'inspirant de cette pensée que Montaigne nous cite l'exemple, fabuleux sans doute, d'une femme qui, s'habituant à prendre un veau chaque jour dans ses bras depuis sa naissance, arriva à porter un taureau.

164. L'habitude est propre aux vivants. — C'est une importante question de savoir si l'habitude est un fait universel dans la nature, ou si elle appartient en propre aux êtres vivants. Aristote a soutenu la seconde opinion; plusieurs philosophes modernes ont penché vers la première. A notre avis, c'est Aristote qui a raison. Seulement, en attribuant l'habitude aux êtres vivants, nous devons la leur attribuer à tous sans exception, et par conséquent ne pas en exclure les plantes. Du reste, l'expérience montre d'une manière évidente que les plantes sont susceptibles d'habitudes comme les animaux. Par exemple, la *mimosa pudica* ouvre ses pétales le jour sous l'influence de la lumière, et les ferme le soir. Si on l'expose la nuit à une vive lumière, et que pendant le jour on la place dans une cave, elle continuera quelque temps à veiller le jour et à dormir la nuit; mais, peu à peu, de nouvelles habitudes se formeront en elle, et un moment viendra où elle ouvrira ses pétales la nuit pour les fermer le jour.

Voyons pourtant quelles sont les raisons sur lesquelles on s'appuie pour soutenir que l'habitude est une loi de la matière brute aussi bien que de la matière vivante. Ces raisons peuvent se ramener à une seule, à savoir que dans la matière brute toute impression subie persiste, et constitue une modification permanente de l'objet, qui est une véritable habitude. C'est ainsi que, comme le fait observer M. Léon Dumont[1], une feuille de papier se repliera

1. *Revue philosophique*, tome Ier.

plus aisément dans les plis qu'elle a déjà reçus; que l'eau, en coulant, se creuse elle-même un lit dans la terre; que la caisse d'un violon dont on a joué habilement pendant longtemps vibre d'une manière plus harmonieuse, sans doute en raison des modifications qu'ont subies les molécules du bois sous l'action des vibrations antérieures; qu'une serrure fonctionne mieux après avoir servi, etc.

Tous ces faits sont incontestables; mais peut-on bien les nommer des faits d'habitude? On dit que la mémoire, qui certainement est une habitude, ne consiste que dans un fait absolument analogue à ceux que nous venons de rappeler, c'est-à-dire dans la persistance des modifications cérébrales produites par les impressions des organes sensoriels. Mais c'est là précisément qu'est l'erreur. En effet, dans les exemples qu'on cite il n'y a qu'une aptitude de la matière à conserver passivement les modifications reçues du dehors; mais dans la matière organisée et vivante il y a, ce qui est tout différent, l'aptitude à reconstituer spontanément un état antérieur qui a disparu depuis longtemps peut-être, et auquel ont succédé une foule d'autres états. Or c'est cette seconde aptitude qui seule mérite le nom d'habitude. En réalité, les faits qu'on invoque sont des faits d'inertie; mais l'inertie est si peu l'habitude qu'on peut la considérer comme le contraire de l'habitude; puisque l'inertie c'est la persistance indéfinie d'un corps dans son état actuel, sans possibilité aucune de le modifier, tandis que l'habitude est une disposition à sortir spontanément de l'état présent pour reconstituer un état antérieur.

Pour pouvoir attribuer l'habitude à la matière brute il faudrait pouvoir montrer qu'une véritable spontanéité peut être engendrée dans la matière brute par la continuité ou la répétition d'une action ou d'un état. Mais l'expérience rend vaine toute tentative de ce genre. Supposons qu'on ait jeté pêle-mêle dans une boîte de petits cailloux : est-ce que la disposition qu'ont actuellement ces cailloux dans la boîte leur constitue le moindre commencement de tendance à reprendre plus tard la même disposition plutôt qu'une disposition différente? Et si on les laisse dans cet état pendant des siècles, est-ce qu'on leur fera contracter par là la moindre aptitude à s'ordonner comme ils sont maintenant plutôt qu'autrement? Pour en revenir aux exemples de M. Léon Dumont, une clef tourne mieux après avoir tourné plusieurs fois dans la serrure; c'est que le frottement a éliminé certaines molécules qui faisaient obstacle à son mouvement; une feuille de papier reprend plus aisément les plis anciens; c'est que la résistance qu'elle oppose à la force qui tend à

la plier a été vaincue une première fois, et qu'elle reste amoindrie, en vertu de la loi d'inertie, sans pouvoir se reconstituer : la qualité acquise par un vieux violon s'expliquerait de même. On ne voit pas dans tout cela la moindre trace de spontanéité acquise, bien au contraire. La seule chose qui, dans la matière brute, ressemble quelque peu à l'habitude c'est l'élasticité. Une bille d'ivoire qui tombe à terre se déforme momentanément, puis reprend d'elle-même sa forme première. On pourrait, à la rigueur, se demander si ce n'est pas là un fait d'habitude. Mais l'idée que se font les physiciens de l'élasticité ne confirmerait pas de pareilles vues. Puis il est évident que l'aptitude de la bille à reprendre sa forme ne dépend nullement du temps pendant lequel elle l'a eue antérieurement; sans compter qu'une bille primitivement ronde, et qui est restée aplatie, ne tend pas d'elle-même à redevenir ronde. Ainsi l'élasticité, pas plus qu'aucun autre phénomène, n'autorise à attribuer l'habitude à la matière brute.

De là résulte une conséquence dont l'importance est considérable, et que nous devons signaler dès maintenant, quoiqu'elle soit plutôt d'ordre métaphysique que d'ordre psychologique. L'habitude, disons-nous, n'existe pas dans la matière brute : elle ne peut se rencontrer, et ne se rencontre effectivement que dans la matière organisée et vivante. Cela suppose que la matière vivante est irréductible, en tant que telle, à la matière brute; autrement dit, qu'il y a dans la matière vivante quelque chose qui ne se trouve pas dans la matière brute, et que c'est ce quelque chose qui rend l'habitude possible. Une fois de plus, par conséquent, nous sommes amenés à reconnaître que le mécanisme, seule loi de la matière brute, est incapable d'expliquer la vie.

Si l'habitude est propre aux vivants, et si elle se rencontre partout où la vie apparaît, c'est, évidemment, qu'elle a son principe dans les lois les plus fondamentales de la vie. Il faudrait donc, pour en rendre compte, montrer son rapport avec ces lois. Mais c'est ce que nous ne pouvons pas faire. Les lois fondamentales de la vie sont les premières et les plus mystérieuses de toutes les lois. La physiologie les ignore, et paraît condamnée à les ignorer toujours, bien que son objet soit la découverte des lois particulières et déterminables expérimentalement par lesquelles la vie se manifeste. Il reste la métaphysique ; mais il faut avouer que la métaphysique est loin encore d'avoir sur la nature de la vie des conceptions assez précises pour pouvoir y rattacher une explication de l'habitude. Laissons donc de côté la question de savoir ce qu'est l'habitude

en soi, et prenons-la comme elle est donnée dans notre expérience, c'est-à-dire comme un simple fait, dont il y a lieu d'étudier seulement les caractères et les effets multiples.

165. Habitudes actives et habitudes passives. — L'habitude prend deux formes : elle est *active* ou *passive*. L'habitude active est l'habitude proprement dite. Elle consiste, suivant la définition que nous avons donnée, dans la disposition à refaire ce que l'on a fait, par cela seul qu'on l'a fait. Ainsi entendue, l'habitude suppose essentiellement une adaptation de toutes les parties d'un être vivant à l'acte qu'il doit accomplir, et surtout une adaptation de ceux de ses organes qui doivent concourir le plus directement à la production de cet acte. Par exemple, chez les petits enfants tous les mouvements sont incoordonnés et ont lieu au hasard. Il faut donc apprendre à marcher, à parler, à écrire, à danser, à nager, etc. Tout cela ne se fait qu'à la condition que les mouvements se coordonnent, et même s'organisent en quelque sorte, de la manière qu'il faut pour produire le résultat désiré. Cette coordination s'obtient par l'effort volontaire. D'abord elle est très imparfaite. A un enfant qui commence à écrire on fait faire, comme on dit, des *bâtons;* encore les fait-il mal. Mais l'habitude active consiste précisément en ceci que les organes contraints par l'effort volontaire à agir suivant un certain ordre gardent une disposition à agir suivant cet ordre; de sorte que pour obtenir à nouveau la coordination obtenue une première fois on aura moins d'efforts à faire, ou, si l'effort reste le même, la coordination sera plus parfaite. Et enfin il viendra un moment où, l'adaptation des organes étant suffisamment avancée, les mouvements s'accompliront comme d'eux-mêmes dans l'ordre voulu. Alors l'habitude sera complète autant qu'elle peut l'être.

Quant à l'habitude passive, dont le vrai nom serait plutôt *accoutumance,* elle a pour résultat de nous permettre, non plus d'agir de mieux en mieux, mais de subir de moins en moins les influences extérieures. Par exemple, chacun sait qu'on peut s'endurcir au froid, au chaud, à la faim, à la soif; qu'un plaisir s'affadit en se prolongeant, que les plus grandes douleurs de l'âme s'émoussent avec le temps, etc.

Faut-il voir là deux formes radicalement distinctes et, par conséquent, deux lois irréductibles de l'habitude? Non; il est évident au contraire que c'est une seule et même cause, à savoir l'adaptation spontanée de l'organisme, qui intervient dans les deux cas. En effet,

l'organisme d'un être vivant ne subit pas passivement les impressions qui lui viennent du dehors. Il réagit contre ces impressions, et, par le fait même qu'il réagit, il se rend de plus en plus apte à réagir, conformément à la loi de l'habitude active; de sorte qu'il est de moins en moins modifié. Ainsi, c'est une seule et même loi, la loi suivant laquelle le fait d'agir nous constitue une disposition à agir encore, qui explique à la fois comment notre activité se développe par l'exercice que nous lui donnons, et notre passivité s'amoindrit sous l'action répétée des agents extérieurs.

Du reste, ce serait une erreur de croire que tout l'effet de l'habitude soit une résistance croissante de l'organisme contre ce qui agit sur lui du dehors. L'organisme résiste, mais il se modifie; car, ainsi que nous l'avons dit déjà, il est extrêmement modifiable. L'adaptation qu'il se donne à lui-même dans ce que l'on appelle l'habitude passive est donc double. Il s'adapte lui-même, en ce sens qu'il coordonne ses actions, et il s'adapte aux circonstances, en ce sens qu'il se met en harmonie avec elles. C'est pourquoi l'habitude passive apporte à la constitution d'un vivant des modifications bien autrement profondes, en général, que celles qu'apporte l'habitude active. Celle-ci crée en nous des dispositions sans doute, et en ce sens on peut dire avec Aristote qu'elle est *comme une seconde nature;* mais c'est une seconde nature homogène à la première, qui complète celle-ci et ne la déforme pas. L'habitude passive, au contraire, modifie la nature primitive au point quelquefois de la transformer. Par exemple, les habitudes de l'ivrogne, du fumeur, du morphinomane, sont de véritables transformations de la nature commune à tous les hommes.

Quoi qu'il en soit, si l'habitude est diverse dans ses effets, on peut dire qu'elle est une en elle-même, puisqu'elle consiste toujours dans une adaptation du sujet à l'action qu'il faut produire ou à la réaction qu'il faut exercer. Nous pouvons donc, sans insister davantage sur la distinction de l'habitude active et de l'habitude passive, considérer uniquement ce qui fait le fond commun de l'une et de l'autre, c'est-à-dire l'habitude en général.

166. Effets de l'habitude en général. — Les effets de l'habitude sont aisés à comprendre d'après ce que nous avons dit de sa nature, et nous avons eu occasion déjà d'en signaler quelques-uns.

Les plus importants sont :

1° La tendance à reproduire spontanément l'acte habituel. Ainsi

on tend toujours à refaire certains gestes, à prononcer certaines paroles, parce qu'on en a pris l'habitude. Cette tendance n'exige pas d'explication spéciale : on peut dire qu'elle n'est que l'habitude même.

2° La diminution d'effort. En effet, l'action pour s'accomplir exige une certaine adaptation de l'organe, et c'est à produire cette adaptation que tend l'effort au début. L'adaptation une fois réalisée, en vertu de la loi d'habitude, l'effort diminuera jusqu'à pouvoir devenir nul. Nous avons déjà cité à ce propos l'exemple de l'enfant qui apprend péniblement à écrire, à danser, à nager, et qui plus tard accomplira toutes ces actions avec une extrême facilité.

3° L'extinction progressive de la conscience. Cet effet de l'habitude est une conséquence du précédent. La conscience, en effet, est liée à l'effort. Il est donc naturel que, l'effort diminuant, la conscience diminue avec lui, et finisse même par s'éteindre quand l'effort devient nul.

De là résultent un avantage important et aussi un inconvénient grave de l'habitude. L'avantage c'est que, l'action s'exécutant sans effort de l'esprit non plus que du corps, puisqu'elle s'exécute sans conscience, l'attention mise par là en liberté peut se porter sur d'autres objets. Ainsi un pianiste débutant, et tout occupé des mouvements de ses doigts, ne peut pas penser à autre chose : un pianiste exercé ne prête plus d'attention qu'à la musique. C'est par là que l'habitude est pour l'homme une source de progrès. Mais il y a aussi l'inconvénient qui résulte de ce que, l'attention à ce que l'on fait devenant inutile, l'esprit tend à s'endormir, et l'homme court risque de tourner à l'automate. C'est ainsi que l'habitude devient la *routine*. L'habitude n'est donc bonne que pour les esprits actifs, à qui un progrès réalisé sert seulement d'échelon pour s'élever à un progrès nouveau. Elle est mortelle pour le paresseux, chez qui elle détend de plus en plus les ressorts de l'âme et du corps même.

4° La perfection plus grande. En effet, plus l'adaptation de l'organe qui agit est complète, plus l'acte qui dépend de cette adaptation doit être parfait, et plus aussi il doit s'exécuter avec sûreté et rapidité. La parole, par exemple, suppose la mise en jeu du mécanisme de l'organe vocal, lequel est très compliqué ; mais nous parvenons, grâce à l'habitude, à faire marcher ce mécanisme rapidement, sans hésitations et sans erreurs.

5° L'augmentation de puissance de l'agent ou de l'organe par lequel l'acte s'accomplit. Par exemple, un muscle qu'on exerce

prend du volume et de la force. Ce fait a donné lieu à des interprétations différentes. On a voulu l'expliquer en disant que l'exercice qu'on donne à un muscle y produit un certain afflux de sang, et que ce sang séjournant dans le muscle donne lieu à une nutrition plus active des tissus dont il se compose. M. Léon Dumont propose l'explication inverse. Suivant lui, c'est plutôt parce que l'organe s'est fortifié que le sang y afflue en plus grande abondance. Cette question est plus physiologique que psychologique ; nous n'avons donc pas à prendre parti entre les deux opinions contraires.

Ce que nous venons de dire a rapport surtout aux effets de l'habitude dans la vie physique ; mais il faut aussi examiner ses effets dans la vie spirituelle, c'est-à-dire étudier son action sur nos différentes facultés.

167. Action de l'habitude sur l'intelligence et la volonté. — L'effet naturel de l'habitude sur l'intelligence et la volonté c'est de les aviver et d'augmenter leur puissance. L'habitude de penser et de vouloir nous rend plus aisé, plus fructueux, et en même temps plus nécessaire l'exercice de l'intelligence et de la volonté. Ainsi, même nos facultés les plus élevées se forment et se développent par l'exercice. On apprend à penser et l'on apprend à vouloir. « Il faut vouloir vouloir », a dit quelqu'un. Cela signifie que l'énergie de notre caractère est une chose qui dépend de nous comme à peu près tout le reste. Ajoutons que ces mêmes facultés que l'exercice développe se rouillent et se perdent faute d'être mises en usage. A force de ne plus penser ou vouloir, on devient incapable de penser ou de vouloir ; et même la faiblesse devient en quelque sorte une habitude comme la force. C'est ainsi qu'on voit souvent un homme qui, une première fois, a cédé lâchement à la volonté injuste d'un autre homme, perdre de plus en plus le pouvoir de résister à cette volonté.

Il faut noter aussi que dans le domaine de l'intelligence et de la volonté, comme partout, l'habitude a ses périls. On se forme à vouloir ; mais l'habitude de vouloir et de commander court risque de nous rendre durs et tyranniques. On développe son intelligence en l'exerçant ; mais si on l'exerce dans un champ trop étroit, si l'on se spécialise trop complètement, surtout dans la jeunesse, on se rend incapable de rien comprendre en dehors du cercle de ses occupations habituelles, et l'on rétrécit son intelligence.

168. Action de l'habitude sur la sensibilité. — Il y a lieu de distinguer dans la sensibilité les faits de passivité, qui sont les sensations agréables ou pénibles, et les faits d'activité, qui sont les affections, les tendances, les désirs, etc. L'habitude agit de façons différentes sur ces deux catégories de faits.

A l'égard des sensations agréables ou pénibles, l'effet naturel de l'habitude est de les émousser. La raison en est dans la loi signalée plus haut, suivant laquelle l'habitude produit une diminution de conscience. Le plaisir et la douleur, en effet, n'étant que la conscience que nous prenons d'un état bon ou mauvais de notre être spirituel ou physique, il est clair que ce qui affaiblit en nous la conscience émousse du même coup le plaisir ou la douleur.

Il y a cependant des exceptions à cette loi de l'habitude ; mais ces exceptions sont plus apparentes que réelles. Ainsi nous allons voir que là où la continuité de l'impression n'amortit point la sensation, c'est qu'elle n'engendre pas l'habitude.

1° Il y a des douleurs auxquelles le temps n'apporte point d'adoucissements : par exemple, les douleurs de la goutte. C'est que, apparemment, les douleurs en question proviennent de causes auxquelles la nature ne peut se faire ; de sorte que ces causes ont beau agir, l'adaptation ne se produit jamais, et le sujet, par conséquent, se trouve toujours dans les mêmes conditions qu'au début.

2° Il y a des plaisirs que la continuité et la répétition n'émoussent pas : par exemple, ceux du boire et du manger. Cela tient à ce que ces plaisirs sont attachés à la satisfaction d'un besoin qui revient périodiquement. La cause du plaisir est le besoin satisfait : cette cause se reproduisant, le plaisir aussi devra se reproduire. Ici encore il y a répétition de l'acte sans génération d'une habitude.

3° Il y a des plaisirs que l'habitude avive au lieu de les amoindrir : par exemple, les plaisirs esthétiques, les plaisirs de la science, etc. C'est que ces plaisirs exigent pour être éprouvés une certaine préparation. Ainsi, pour qu'on soit capable des plaisirs esthétiques il faut que l'intelligence et le goût aient été cultivés. Or la culture c'est l'exercice. Bien loin donc que l'exercice de nos facultés esthétiques tende à diminuer la satisfaction qu'elles nous procurent, il tend à l'accroître de plus en plus. Ici l'habitude agit bien, mais pour produire son effet naturel, c'est-à-dire le développement de nos facultés, et par suite l'accroissement des jouissances que nous devons à leur action plus intense.

4° Enfin il y a des douleurs que l'habitude rend plus cuisantes :

par exemple, celles qui tiennent aux excitations, du système nerveux. Ainsi, une personne qui a beaucoup souffert et beaucoup pleuré pleurera pour un rien. C'est que chez cette personne le système nerveux, par suite des commotions qu'il a reçues, réagit avec une intensité et une rapidité extrêmes. Ici, comme dans le cas précédent, l'habitude est réelle ; mais, malgré l'apparence contraire, elle ne produit que son effet normal.

Quant aux affections et aux inclinations, l'habitude tend à les aviver quand elle avive les plaisirs et les douleurs qui y donnent lieu ; elle les affaiblit dans le cas contraire. Ainsi, comme l'habitude avive les plaisirs esthétiques, elle augmente le goût du beau et l'amour de l'art. Au contraire, comme elle déprime les sensations du goût, de l'odorat, et l'on peut dire les sensations en général, elle émousse les inclinations qui nous portent vers les objets produisant ces sensations. C'est ainsi qu'on devient insensible au plaisir de respirer, de voir, d'entendre, etc., et que l'inclination même que nous avons pour l'exercice de ces fonctions naturelles s'émousse en nous. Mais cette inclination ne disparaît pas pour cela, et souvent elle se réveille avec une intensité extrême, lorsque nous sommes privés des objets à la possession desquels nous étions accoutumés. C'est une preuve que sa disparition n'était qu'apparente. On peut dire même que, d'une manière générale, l'habitude, en atténuant la conscience que nous avons de nos désirs, renforce la puissance réelle de ces désirs, et les change en de véritables besoins qui exigeront impérieusement les satisfactions habituelles ; de sorte que, ne jouissant pas de la possession des objets auxquels nous sommes accoutumés, nous serons cruellement tourmentés le jour où ils viendront à nous manquer. C'est le châtiment de ceux qui ont abusé des plaisirs de les trouver insipides, et pourtant de ne pas pouvoir s'en passer.

169. Rôle et effets généraux de l'habitude. — L'habitude joue dans l'existence de tous les êtres organisés, et particulièrement dans la vie humaine, un rôle considérable. Si nous n'avions pas l'habitude, le temps passerait sans laisser en nous la moindre trace ; et, par conséquent, nous serions à tous les instants de notre vie comme au jour de notre naissance, n'apprenant rien, travaillant sans acquérir, et toujours recommençant la vie. Grâce à l'habitude, au contraire, nous recueillons le fruit de nos efforts. Le passé n'est plus perdu pour nous ; nous le retrouvons sous forme d'aptitudes, de dispositions, de connaissances acquises.

C'est comme un capital que nous avons amassé, et qui nous sert pour des acquisitions nouvelles. Par là, non seulement nous sommes les auteurs de nos actes, nous sommes encore les auteurs de notre nature elle-même, puisqu'il dépend de nous de l'améliorer et de la changer si elle est mauvaise. Grâce à la puissance dont il dispose au moyen de son intelligence l'homme transforme le monde; par l'habitude il fait plus encore, il se transforme lui-même.

PSYCHOLOGIE ANIMALE

THÉORIE DE L'INSTINCT

170. Deux opinions extrêmes. — Il existe, au sujet de la nature psychologique des animaux, deux opinions extrêmes qu'il faut écarter l'une comme l'autre. La première, qu'ont professée Montaigne, Réaumur et bien d'autres auteurs, consiste à prétendre que l'animal est intelligent autant que l'homme : Montaigne va même jusqu'à dire *beaucoup plus intelligent que l'homme.* Il est clair qu'il n'y a là qu'une boutade de sceptique. Montaigne veut humilier la raison humaine en lui opposant la raison des animaux; mais un pareil désir ne saurait passer pour un argument.

Descartes a réfuté ce paradoxe par deux raisons excellentes. La première c'est que les animaux ne parlent point : non pas, dit Descartes, que les conditions matérielles de la parole leur fassent défaut, car on en voit plusieurs qui sont capables d'articuler des sons; mais c'est faute d'intelligence. Et comme nous voyons que les hommes les plus grossiers et les plus stupides parlent encore, il en faut conclure qu'un très faible degré d'intelligence suffit pour la parole, et que, par conséquent, les animaux, qui n'ont point de langage, n'ont point d'intelligence du tout.

Il est vrai que tout le monde n'accorderait pas à Descartes que les animaux n'ont aucun langage. Bon nombre de gens prétendent au contraire que les animaux communiquent et s'entendent entre eux. Un naturaliste a cru même découvrir que les fourmis se parlent au moyen de leurs antennes. Ceux qui ont fait ces observations auraient pu s'en dispenser, car il suffit d'avoir vu une poule glousser devant ses poussins, pour être absolument convaincu que les animaux s'appellent et s'avertissent les uns les autres. Mais il ne suffit pas, pour posséder le langage, de pouvoir exprimer un nombre restreint d'émotions par un nombre égal de cris différents; il faut en-

core, comme nous l'avons dit plus haut (99), être capable de former, de manier, de combiner des concepts abstraits, et de leur donner même la forme de l'universalité en dehors de laquelle il n'y a point de jugement. Or rien ne nous révèle chez les animaux une capacité semblable; rien non plus ne nous autorise à la leur attribuer. On ne peut donc pas dire que les animaux parlent. On ne peut même pas dire qu'ils usent de signes entre eux et avec l'homme; car les mouvements et les cris par lesquels ils nous manifestent leurs désirs et leurs émotions, et qui sont des signes pour nous parce que nous savons les comprendre, ne sont pas véritablement des signes pour eux, parce qu'ils ne s'en servent pas à titre de signes. Lorsqu'un chien aboie après un passant, ce n'est pas pour signaler à son maître la présence suspecte d'un inconnu, c'est parce que la nature, l'habitude, l'association des idées, le font aboyer. Cela n'empêche pas, du reste, le maître d'être averti tout aussi bien que si son chien avait eu l'intention de l'avertir. De même, par conséquent, que l'association des idées fournit aux animaux des substituts pratiques du jugement et du raisonnement qui leur manquent, la même association leur fournit encore un substitut pratique du langage : mais, en réalité, l'animal ne parle pas plus qu'il ne juge et qu'il ne raisonne.

La seconde raison qu'invoque Descartes c'est que, s'il fallait attribuer à l'intelligence l'industrie des animaux, il y aurait lieu de reconnaître que certains d'entre eux sont mieux doués que nous-mêmes sous ce rapport, puisque l'art de ces animaux surpasse le nôtre. Mais, au contraire, cette perfection même qu'ils apportent à leurs œuvres doit nous faire juger que la raison n'y est pour rien; car la raison est un instrument universel, dont rien ne peut restreindre l'emploi; de sorte que, si les animaux agissaient par raison, ils pourraient faire bien une infinité de choses, comme les hommes : or nous voyons que leur aptitude est limitée aux travaux qu'ils exécutent, et qu'ils sont ineptes pour tout le reste. A quoi un auteur contemporain[1] ajoute cette fine remarque, que la sûreté même et la perfection que les animaux atteignent tout d'un coup doivent nous rendre défiants à l'égard de leur intelligence pour une autre raison encore; car ils feraient plutôt preuve de réflexion s'ils hésitaient quelquefois, et s'ils commettaient des maladresses, puisque c'est le propre de la réflexion d'hésiter, de se tromper et de corriger ses fautes.

1. M. Rabier.

Mais, après avoir ainsi reconnu l'erreur de Montaigne, Descartes lui-même tombe dans une erreur contraire et tout aussi condamnable, lorsqu'il soutient que, non seulement les animaux ne pensent pas comme des êtres raisonnables, mais encore qu'ils ne sentent pas, et que leurs corps sont de pures machines, analogues, sauf la complexité beaucoup plus grande, aux machines que l'art humain construit. Comment, en effet, admettre que les mêmes organes qui donnent lieu chez nous à des phénomènes de sensibilité n'y donnent pas lieu chez les animaux? Descartes eût répondu à cela que les organes ne suffisent pas pour produire la sensation, qu'il y faut encore l'âme, et que chez les animaux il n'y a point d'âme. Mais, si l'âme raisonnable n'appartient qu'à l'homme, il y a une âme inférieure, qu'Aristote appelait l'*âme sensitive,* qui est inhérente à l'organisme animal, et qui suffit pour la sensation. Descartes ne voit pas de degrés dans l'âme. Pour lui l'âme ne peut être que spirituelle, intelligente et immortelle, ou bien elle n'est rien. De plus, il la sépare complètement du corps organisé, qu'il réduit à n'être qu'un mécanisme très complexe. Ce sont là de graves erreurs, que nous aurons occasion de retrouver plus tard, mais qu'il nous faut signaler dès maintenant. L'âme ne se caractérise pas tant par la pensée que par l'organisation et la vie : il est donc impossible de refuser une âme aux animaux.

Enfin Descartes lui-même nous suggère une autre objection, qui n'est pas moins décisive contre sa théorie. « Les organes, dit-il, ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. » (*Discours de la méthode,* 5me partie.) Mais, précisément, nous voyons bien que la variété des mouvements dont un animal est capable va à l'infini, et que même, tout privé qu'il est de raison, il peut s'adapter, sous l'empire des lois de l'association, à une multiplicité indéfinie de circonstances, et agir en chacune de ces circonstances de la manière la plus convenable, ce qu'une machine ne saurait faire, de l'aveu même de Descartes. Le même auteur que nous avons déjà cité ajoute ici encore avec beaucoup de raison que la nature agit économiquement en donnant aux animaux la conscience. La conscience, chez l'animal, c'est comme cet œil intelligent qui, dans l'usine, veille à tout, et qui fait à lui seul ce que ne feraient pas mille machines adaptées le plus savamment du monde.

171. Conclusion. — La conclusion de tout ceci c'est qu'il faut refuser aux animaux l'intelligence proprement dite, et ce que nous avons appelé les *opérations supérieures de l'esprit;* mais qu'il faut leur attribuer la sensibilité et, d'une manière générale, les *opérations sensitives,* c'est-à-dire le plaisir et la douleur avec les désirs et les aversions qu'ils engendrent, puis la sensation représentative avec la perception, l'association des faits de conscience en général et la mémoire, mais, autant du moins qu'on en peut juger, sans reconnaissance ni localisation des souvenirs dans le passé.

172. Le problème de l'instinct. — La question de la psychologie animale serait résolue tout entière par la conclusion que nous venons d'énoncer si tous les actes que nous voyons produire aux animaux étaient explicables par les facultés que nous leur avons reconnues. Mais c'est ce qui n'a pas lieu. Il est des espèces animales qui accomplissent des œuvres d'une perfection étonnante, et dénotant, en apparence au moins, une prévision admirable de l'avenir et des besoins futurs de l'animal. Attribuer ces œuvres au seul jeu des facultés sensitives est impossible, en raison même de leur complexité. Par exemple, Maclaurin a montré que les abeilles résolvent dans la construction de leurs cellules un problème de *maxima* et de *minima* qui relève des mathématiques supérieures : il est certain que ce n'est pas la sensation ni l'association des idées qui ont pu les conduire jusque-là. Faire de ces mêmes œuvres un produit de l'intelligence et de la réflexion est également impossible, parce que, si l'on devait accorder quelque chose aux animaux de ce côté-là, il faudrait leur accorder trop, et leur reconnaître, comme nous l'avons dit déjà, une intelligence égale ou même supérieure à la nôtre, ce qui est absurde. Il faut donc admettre, chez les animaux dont nous parlons, l'existence d'un principe qui n'est pas l'intelligence, soit sous sa forme inférieure et animale, soit sous sa forme supérieure et humaine, et qui leur fait accomplir les actions merveilleuses que nous constatons. Ce principe est ce qu'on appelle l'*instinct.*

Nous avons à rechercher quelle est la nature de ce principe, c'est-à-dire, en définitive, à déterminer la cause des actes instinctifs. Pour cela, c'est de l'étude des actes instinctifs eux-mêmes que nous devons partir, car nous n'avons évidemment pas d'autre base. Voyons donc d'abord quels sont au juste les actes auxquels le nom d'*instinctifs* peut convenir, et nous chercherons ensuite quels sont les caractères particuliers de ces actes.

173. Qu'est-ce qu'un acte instinctif? — Le mot *instinct* reçoit dans la langue philosophique plusieurs acceptions assez différentes; mais un acte instinctif, au sens précis où nous l'entendons ici, est un acte qui ne paraît explicable ni par la sensation immédiate, ni par l'association des idées, ni par la réflexion, et dans lequel cependant on remarque un ordre analogue à celui que produit la réflexion d'un être intelligent tendant à une fin. Par exemple : « L'ammophile hérissée est un hyménoptère qui nourrit sa larve d'un ver gris d'une belle taille. La larve ne s'accommode que de chair fraîche; il faut donc que le gibier mis à sa portée reste vivant, mais soit paralysé, car le moindre mouvement risquerait de compromettre l'œuf de l'ammophile déposé sur le ver; bien mieux, à la moindre velléité d'attaque, le ver aurait vite raison de la larve. La paralysie complète du ver s'obtient par la lésion de neuf centres nerveux qui s'échelonnent dans le corps de la bête. Mais la lésion des ganglions cervicaux ne doit pas être assez profonde pour entraîner la mort; il suffit qu'elle détermine une sorte d'engourdissement, la suspension de toute faculté motrice. L'ammophile procède à l'opération en anatomiste et en physiologiste consommé. Sa proie saisie, neuf coups d'aiguillon, pas un de plus, pas un de moins, font l'affaire. Il n'y a pas d'hésitation. Les centres nerveux sont atteints. Reste le cerveau. Ici l'insecte ne joue plus du stylet; le coup serait mortel. Il se contente de mâchonner légèrement la tête du ver gris, jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu[1]. »

L'instinct ici est le fait de l'individu; mais il est aussi des instincts collectifs et, pour ainsi dire, sociaux. Ce sont ceux qui portent des animaux d'une même espèce à s'associer pour une œuvre commune, et à prendre dans l'accomplissement de cette œuvre des rôles différents et coordonnés entre eux : tels sont les instincts des abeilles, des fourmis, des castors, etc. Du reste, dans un cas comme dans l'autre, les caractères généraux de l'instinct demeurent les mêmes.

174. Caractères de l'instinct. — L'instinct ainsi compris, quels en sont les caractères?

1° L'instinct est *spécial;* c'est-à-dire que, à la différence de la raison, qui est bonne à tout, il rend l'animal capable de certains actes bien déterminés, sans lui permettre d'en sortir. A quoi il

1. Rabier, *Psychologie*, p. 669. D'après H. Fabre, *Nouveaux Souvenirs entomologiques*.

faut ajouter que, à la différence encore de la raison, qui n est point assujettie aux temps ni aux lieux, l'instinct est *intermittent*, c'est-à-dire que la plupart au moins des instincts ne s'exercent qu'à des époques précises. Par exemple, l'oiseau ne construit pas des nids toute l'année, mais seulement au printemps ; l'ammophile ne se livre à l'opération de chirurgie savante dont nous venons de parler qu'à l'automne.

2° L'instinct est *une forme d'activité spontanée*, comme l'habitude, ce qui même a donné lieu à un grand nombre de philosophes et de naturalistes de l'identifier avec l'habitude. Nous voulons dire par là que l'animal obéissant aux suggestions de l'instinct agit sans savoir ce qu'il fait, tend à un but qu'il ignore, et est incapable de modifier le train de son activité, même sous la pression du besoin le plus urgent, parce qu'il agit sans réflexion. C'est ce que prouvent des observations multiples et décisives. Par exemple, « si l'on perce le fond de la cellule d'une abeille maçonne au moment où elle est occupée à la remplir de miel, l'hyménoptère, tout entier à son travail actuel, néglige de mettre un tampon à ce tonneau des Danaïdes. Il s'obstine à vouloir remplir son récipient percé, d'où les provisions disparaissent aussitôt déposées... Finalement, l'œuf est pondu dans la cellule vide, et celle-ci fermée par le haut avec les précautions ordinaires, sans que l'abeille ait rien fait pour réparer la ruineuse brèche[1]. »

3° L'instinct est *parfait dès l'origine*, et ne suppose chez l'animal ni éducation ni étude. Nous venons de voir un exemple de cette perfection chez l'ammophile : on ne conçoit pas comment il pourrait faire mieux qu'il ne fait. Quant à l'absence d'initiation et d'exemples, elle est évidente, puisque l'ammophile n'a jamais connu ses parents, et n'a pu, par conséquent, les voir à l'œuvre.

4° L'instinct est *immuable*. Il résulte de la perfection immédiate de l'acte instinctif et de l'absence de réflexion qui le caractérise que l'instinct est immuable, et ne comporte aucun progrès, du moins en général; car on a constaté dans les instincts de certains animaux de légères variations, résultant de la nécessité où s'est trouvé l'animal de s'adapter à des circonstances différentes. Par exemple, depuis que les hommes filent le lin et le coton, la fauvette *sutoria* construit son nid avec des brins de fil. Il est clair que c'est là un instinct transformé. Néanmoins il reste vrai, d'une manière générale, que l'instinct d'une espèce animale est invariable

1. Rabier, *Psychologie*, p. 669. D'après H. Fabre, *Nouveaux Souvenirs entomologiques*.

et dans les individus et dans l'espèce même, du moins pour de très longues périodes.

5° L'instinct est *spécifique,* c'est-à-dire qu'il est identique chez tous les individus d'une même espèce; d'où il suit que partout où l'instinct règne seul, les individus, n'ayant point de caractères distinctifs, sont tous absolument semblables les uns aux autres, et représentent tous parfaitement l'espèce entière. Par ce caractère encore l'instinct diffère profondément de l'intelligence, puisque, par leur nature et par leurs dispositions intellectuelles, les hommes présentent un ensemble si varié et des physionomies si différentes. Du reste, c'est une remarque vraie en général que les êtres d'une même espèce sont toujours d'autant plus dissemblables entre eux que l'espèce est d'un ordre plus élevé.

Il nous faut maintenant chercher à expliquer l'acte instinctif, c'est-à-dire chercher à déterminer la nature de l'instinct; car l'instinct n'est qu'un mot, et par conséquent n'explique rien, si nous ne pouvons pas donner à ce mot un sens en ramenant à des principes connus le fait qu'il désigne. C'est surtout à l'habitude, comme nous l'avons dit, qu'on a cherché à rattacher l'acte instinctif.

175. Théorie de Condillac. — Le premier philosophe qui ait songé d'une manière positive à ramener l'instinct à l'habitude est Condillac. Suivant Condillac, « l'acte instinctif n'est qu'un acte habituel duquel la réflexion s'est retirée », suivant la loi générale de l'habitude. L'animal a commencé par agir en calculant son action dans la mesure où il en était capable; puis, au bout d'un certain temps, il a agi avec la spontanéité et l'automatisme qui sont la conséquence de l'habitude. Condillac appuie cette thèse sur une analogie. Les actions qui nous paraissent aujourd'hui les plus naturelles, comme mesurer une distance avec les yeux ou percevoir un relief, ont exigé un apprentissage. Il en doit être de même chez les animaux. Il n'y a point chez eux de principes innés d'action, mais simplement des habitudes dont on ne voit plus l'origine. Quant à l'uniformité de l'instinct chez tous les animaux d'une même espèce, Condillac l'explique par la similitude des besoins et des conditions de l'existence. C'est ainsi que nous jugeons tous des distances par des procédés analogues.

Cette ingénieuse théorie est contredite par les faits. L'instinct, en effet, ne suppose aucune éducation chez l'animal qui l'exerce. Il est, comme nous l'avons vu, parfait dès l'origine. Au contraire, l'aptitude à juger à l'œil des distances, et les autres aptitudes du

même genre sur lesquelles se fonde Condillac, croissent avec l'âge et l'exercice. Du reste, comment attribuer à une habitude acquise par eux-mêmes la disposition qu'ont certains animaux à produire des actes qui n'ont lieu qu'une fois dans leur vie, et qu'ils font très bien dès le début, comme le prouve l'exemple de l'ammophile?

176. Théories de Lamarck et de M. H. Spencer. — L'instinct est inné : le tort de Condillac avait été de méconnaître cette vérité essentielle. Lamarck la reconnaît au contraire; mais il pense pouvoir conserver l'explication de l'acte instinctif par l'habitude, en substituant à l'habitude individuelle de Condillac une *habitude héréditaire*. De plus, il n'est pas vrai que l'acte primitif duquel l'habitude est née ait été un fruit de la réflexion. L'origine de cet acte n'a pu être qu'inconsciente et automatique. Voilà donc deux points très importants sur lesquels Lamarck croit nécessaire de réformer la théorie de Condillac, sans pourtant en abandonner le fond. Pour cela il considère que c'est l'habitude même qui est la véritable créatrice des organes des animaux. Le milieu et les circonstances extérieures contraignent un animal à se servir fréquemment d'un organe et à en laisser un autre inactif. Il en résulte que le premier organe se développe, tandis que le second s'atrophie; de sorte qu'au bout d'un certain nombre de générations la constitution anatomique de l'espèce pourra se trouver profondément modifiée. C'est ainsi que les membres antérieurs et postérieurs des cétacés ont pris la forme de nageoires lorsque ces animaux ont été appelés à vivre exclusivement dans l'eau. « L'usage et le défaut d'usage », c'est-à-dire l'habitude et son contraire, voilà donc ce qui, au dire de Lamarck, constitue le facteur principal de la constitution organique des animaux; et comme l'instinct n'est pas autre chose que la tendance qu'a naturellement un animal à se servir de ses organes, on peut dire de l'instinct, comme de l'organisme, qu'il est inné chez les différents représentants de l'espèce à l'époque présente, mais qu'il est une acquisition de l'espèce elle-même, et que son principe est dans l'habitude.

Comme Lamarck, M. H. Spencer fait de l'instinct une habitude héréditaire; mais il entend autrement que lui l'origine de cette habitude. C'est une loi générale de la nature, suivant M. Spencer, que tout être vivant réponde spontanément aux excitations qui lui viennent du dehors, et s'y adapte aussi parfaitement que possible; de telle sorte qu'il est de moins en moins modifié par les influences qu'il subit, et que même, lorsque son adaptation est complète, il

n'en est plus modifié du tout. Cette adaptation de l'organisme aux conditions d'existence que lui fait la nature extérieure, c'est l'habitude. Tant que l'habitude n'est pas parfaite chez l'être vivant, les actions qu'il subit et les réactions qu'il exerce contre les choses du dehors sont en lui accompagnées de conscience, et même d'un degré plus ou moins élevé de réflexion. Si l'homme est intelligent, c'est que la multiplicité des relations qu'il entretient avec la nature est telle qu'il est impossible qu'il soit parfaitement adapté à toutes. C'est donc le défaut d'adaptation qui maintient la tonalité générale de la conscience, et qui rend la réflexion possible. L'adaptation croissant, la conscience tend à disparaître, et à l'action réfléchie se substitue de plus en plus l'action automatique. Tant que l'adaptation demeure particulière à l'individu, parce qu'elle résulte de relations qui n'ont de fréquence que pour lui, vu les circonstances particulières où il se trouve, on lui conserve le nom d'*habitude ;* et c'est pourquoi il est juste de dire que les habitudes sont individuelles et acquises par chacun de nous dans l'exercice de son activité propre. Lorsque l'adaptation, au contraire, résulte de relations assez générales et assez constantes pour affecter l'espèce entière, on l'appelle *instinct ;* aussi l'instinct est-il inné dans l'individu, puisqu'il est le fait de l'espèce, laquelle se retrouve dans l'individu et cependant lui préexiste.

La théorie de l'instinct réduit à n'être qu'une habitude héréditaire donne lieu à des objections de toutes sortes. Nous nous contenterons d'en formuler une, qui est une objection de fait, et qui a été présentée pour la première fois par Darwin (*Origine des espèces*, chap. VIII). Les instincts des abeilles et ceux des fourmis sont certainement parmi les plus étonnants que nous connaissions. Or il est impossible, dit Darwin, que ces instincts aient pour origine une habitude héréditaire, attendu que les insectes qui les possèdent sont des neutres et, par conséquent, n'ont pas le pouvoir de propager leur espèce. Quant aux insectes féconds, les instincts en question leur manquent totalement. Il est donc tout à fait impossible d'admettre que, dans ces espèces, les habitudes acquises des ascendants prennent, en s'accentuant, le caractère d'instincts innés chez les descendants. Cette critique est généralement, et à bon droit, considérée comme décisive contre l'hypothèse de Lamarck et contre celle de M. Spencer.

177. Théorie de Darwin. — Darwin, comme on vient de le voir, rejette le principe de l'habitude, du moins pour un grand

nombre de cas, mais il garde celui de la transmission héréditaire. La conséquence de cette modification c'est qu'il faut substituer à l'habitude un autre principe d'explication de l'instinct. Cet autre principe, Darwin le trouve dans les lois générales desquelles résulte la transformation graduelle des espèces. C'est une loi de la nature que les êtres organisés se multiplient beaucoup plus rapidement que les subsistances qui leur sont nécessaires; de là entre eux une *concurrence vitale* ou *lutte pour la vie*. Mais lesquels l'emporteront dans cette concurrence? Les plus forts, évidemment, ou les mieux doués de quelque qualité utile. La conséquence est une *sélection naturelle*, c'est-à-dire une sélection opérée par la nature elle-même en faveur des meilleurs, et cela sans aucune action d'un Dieu providence. Reste à savoir pourquoi certains individus d'une espèce seront mieux doués que d'autres pour la concurrence vitale. Ce qui fait la supériorité à cet égard d'un individu sur ses congénères, c'est, suivant Darwin, un *accident heureux*. En effet, tous les individus d'une espèce ne sont pas constitués identiquement de la même manière. Parmi eux il s'en trouve certains qui sont pourvus par hasard de quelque qualité qui les rend plus aptes à vivre que les autres. Ceux-là, naturellement, écraseront leurs adversaires dans la concurrence vitale, et comme, en vertu de la loi d'hérédité, ils transmettront à leurs descendants les qualités qui les distinguent, ces qualités deviendront bientôt des caractères de l'espèce entière. Dès lors la formation des instincts est aisée à comprendre. L'instinct ayant son principe dans l'organisme, toute modification organique qui aura pour corrélatif un instinct utile à la conservation de l'individu ou à celle de sa race constituera un accident heureux, et tendra à se généraliser dans l'espèce entière, en même temps que l'instinct qui en est la conséquence.

Cette théorie est certainement plus forte que les précédentes, et elle répond à plusieurs difficultés graves que ces dernières laissaient sans solution. Ainsi Darwin explique comment l'instinct a pu se développer progressivement et par voie d'hérédité chez des insectes pourtant inféconds, en disant que, pour les insectes féconds, la condition du triomphe dans la concurrence vitale était la procréation d'insectes neutres possédant précisément les instincts que nous constatons aujourd'hui. On objecte encore à sa théorie qu'il est bien difficile d'admettre qu'un simple accident heureux ait pu donner naissance à des instincts compliqués comme ceux des abeilles et des fourmis. Il répond que ces instincts ne se sont pas formés tout d'un coup, qu'ils se sont développés par degrés, et que, par

exemple, il y a une progression régulière et facile à suivre des cellules imparfaites que font les bourdons aux cellules cylindriques de la *Melipona domestica* du Mexique, et enfin aux cellules hexagonales des abeilles de nos pays. La génération des instincts les plus compliqués par une série d'accidents heureux, ajoute Darwin, n'est point invraisemblable, pourvu qu'on tienne compte des phases intermédiaires qui ont précédé et préparé ces instincts. Voilà donc deux points sur lesquels l'hypothèse de Darwin fournit des solutions qui peuvent paraître satisfaisantes, et il est bien d'autres difficultés encore que cette hypothèse permet de résoudre ; mais il est aussi des objections auxquelles elle aurait peut-être de la peine à répondre. Ainsi il est des instincts, celui de l'ammophile par exemple, qui ont dû être parfaits de tout temps, puisque sans eux l'espèce ne pouvait durer qu'une seule génération. Puis il semble difficile qu'une série d'accidents heureux ait pu donner naissance à des instincts compliqués, surtout quand ce sont des instincts collectifs et sociaux comme ceux qu'on voit chez les abeilles, les fourmis, les castors. Peut-être cependant, par des modifications de détail apportées à sa théorie, Darwin trouverait-il le moyen de lever ces difficultés. Mais cette théorie, à supposer qu'elle soit en état de nous faire réellement connaître comment naît l'instinct et comment il se développe, ne peut rien nous expliquer quant à la *nature de l'instinct*. Les philosophes qui ramenaient l'instinct à l'habitude prétendaient être en mesure de nous dire ce qu'est l'instinct *en soi*. Darwin, au contraire, laisse ce problème sans solution, et pourtant l'intérêt en est grand. A côté de la théorie *empirique* qu'il propose il y a donc place pour une théorie *métaphysique* de l'instinct.

178. Théorie métaphysique de l'instinct. — Ce qui rend ce problème si embarrassant, c'est que toujours l'instinct apparaît comme un fait absolument à part dans la nature. Quoi de plus extraordinaire, en effet, et de plus anormal, à ce qu'il semble, qu'une activité innée qui s'exerce sans réflexion aucune, et qui crée des œuvres dont la réflexion la plus savante serait à peine capable? Mais si, au contraire, on pouvait trouver à ce fait étrange des analogies dans la nature, nous ne disons pas qu'on l'expliquerait par là même, mais du moins on diminuerait l'étonnement qu'il cause, et jusqu'à un certain point même on le comprendrait ; car, dans bien des cas, comprendre un fait n'est pas autre chose que lui trouver des analogies avec des faits différents, et le rattacher

en même temps que ces faits à une loi plus générale. Or, précisément, l'instinct n'est pas aussi isolé dans l'ensemble des choses qu'on serait tenté de le croire. Il a au contraire des analogues, à tel point que nous le retrouvons, du moins en son essence, dans trois faits de la plus haute importance et de la plus grande généralité.

Tout d'abord, si nous considérons les êtres vivants, nous devons reconnaître que chacun d'eux entretient son corps par une activité qui lui est propre, en s'assimilant les aliments qu'il digère, et en les faisant servir à la reconstitution de ses organes usés par leur fonctionnement même. Non seulement le vivant entretient son corps, mais encore il le répare, expulsant les corps étrangers, cicatrisant les blessures, refaisant même quelquefois des membres amputés, comme on le voit chez les lézards, les salamandres, les écrevisses. Aussi peut-on dire sans nulle exagération que l'être organisé est lui-même le créateur de son organisme; car c'est véritablement créer que de donner tous les accroissements. Or, si nous examinons le *processus* vital, qu'y voyons-nous? Une inconscience absolue de la fin à laquelle tend chez le vivant l'activité organique, et des moyens par lesquels elle réalise cette fin, c'est-à-dire précisément les caractères essentiels de l'instinct. Créer son corps et le conserver par les actes dits *instinctifs* sont donc pour l'animal une seule et même chose. Mais ce n'est pas seulement la conservation de l'individu que les actes instinctifs tendent à assurer, c'est encore celle de l'espèce : le même caractère se retrouve dans le *processus* vital. Par exemple, lorsqu'un animal du genre mammifère vient d'avoir des petits, certaines glandes ordinairement inactives commencent à sécréter la substance dont l'animal nouveau-né a besoin pour se nourrir, d'abord une sorte de sérum, puis un lait très faible encore, puis, à mesure que le petit avance en âge, un lait de plus en plus fort et nourrissant. Ne voit-on pas que cette série d'opérations si merveilleusement adaptée aux besoins d'un animal, qui n'est pas celui dans le corps duquel elles se produisent, est parfaitement analogue à celle qu'accomplit, par exemple, l'ammophile afin d'assurer à sa larve une provision de nourriture fraîche pour le printemps suivant? Ainsi l'instinct se retrouve tout entier dans l'activité spontanée par laquelle la vie se crée, s'entretient et se répare : le *processus* vital est véritablement un *instinct vital*.

Considérons en second lieu l'activité intellectuelle de l'homme : nous allons voir que la part de la spontanéité y est énorme, comme dans l'activité organique et vitale.

D'abord il est certain que l'esprit de l'homme accomplit avec une perfection étonnante, et sans pourtant s'en rendre compte le moins du monde, des œuvres d'une complexité extrême, dont la réflexion la plus aiguisée a ensuite beaucoup de peine à découvrir l'économie. Ainsi un enfant perçoit des formes, des distances, des directions dans l'espace avec une aisance et une sûreté admirables; mais il faut de longues études à un philosophe pour démêler les secrets de l'art ingénieux dont cet enfant use sans s'en douter pour percevoir le monde des corps : encore n'est-on jamais sûr d'être arrivé sur ce point à des explications qui soient vraies. Il en est de même à l'égard de l'acquisition du langage, de la formation et du maniement des idées abstraites et générales. Autre exemple. Les mathématiques sont une vaste construction, merveilleusement appropriée à la nature des phénomènes qui se produisent dans l'espace et aux conditions générales de la science. Ceux qui ont le sens de ces spéculations s'y meuvent avec facilité, et y font sans cesse des découvertes. Mais, quand il faut examiner les fondements sur lesquels cette belle construction repose, et rechercher les procédés par lesquels elle a été édifiée, on est arrêté dès le début par la difficulté des questions; et, tandis que le mathématicien raisonne sans hésiter d'après les définitions qu'il s'est faites et les axiomes qu'il s'est donnés, le philosophe en est encore à se demander ce que c'est que la ligne droite, et comment elle est conçue en mathématiques. Il est donc certain que, dans la vie mentale comme dans la vie physique, l'activité spontanée qui est en nous va infiniment au delà de l'activité réfléchie. D'un côté comme de l'autre, la spontanéité pose à la réflexion des problèmes dont celle-ci n'arrive à résoudre qu'une infime partie.

Ce que nous venons de dire concerne des créations du génie de l'humanité plutôt que du génie de l'homme individuel, puisque la manière dont se font la perception des corps, l'acquisition du langage, la construction des mathématiques, est la même chez tous les hommes. Considérons maintenant les œuvres du génie individuel. On reconnaîtra que la part de la spontanéité n'y est pas moins grande, et que là encore nous agissons plutôt sous l'action d'un *dieu intérieur,* comme disaient les anciens, que par l'effet d'une pensée pleinement consciente et entièrement maîtresse d'elle-même.

Est-il possible de s'imaginer que l'artiste qui peint ou qui chante, que l'architecte qui construit le plan d'un édifice, que le philosophe qui crée un système, fassent, chacun en ce qui le concerne, une

œuvre de tout point consciente et voulue? Le contraire est évident; car, pour vouloir une chose, il faut commencer par la penser; de sorte qu'on pense une chose parce qu'on l'a dans l'esprit, et non pas parce qu'on veut la penser. Qui donc est parfaitement conscient de l'œuvre qu'il accomplit, si bien qu'il ne fait rien que ce qu'il veut faire? C'est le maçon qui exécute le plan de l'architecte; mais non pas l'architecte lui-même : autrement il faudrait que ce dernier, en établissant son plan, copiât un plan antérieur, lequel supposerait un plan antérieur encore, et la même question revient toujours. Ainsi l'activité créatrice de l'esprit lui-même est spontanée tout autant que, par exemple, l'activité vitale; et même on ne voit pas que, dans sa forme et dans ses procédés, elle diffère en rien de cette dernière. Comme le germe végétal ou animal se sert des substances étrangères qu'il s'assimile pour construire le corps organisé de l'animal ou de la plante, le germe d'une conception mentale s'empare de tout ce qu'il trouve en nous d'idées, d'images, de tendances susceptibles de lui être appropriées; et, donnant à tous ces éléments l'organisation et la vie, il en fait l'œuvre d'art ou le système philosophique. Sans doute ces créations du génie humain montrent de la convenance et de l'harmonie; mais les créations de l'instinct vital montrent une convenance et une harmonie bien plus étonnantes encore; car quelle est l'œuvre de l'esprit de l'homme qui approche de la complexité savante de l'organisme chez le plus chétif animal? Si donc il faut reconnaître la spontanéité dans ce dernier cas, quelle difficulté y aura-t-il à la reconnaître dans le premier? On pourra dire encore que dans les créations du génie humain la réflexion a une part énorme, puisque certainement rien de sérieux ne peut se faire sans travail. Nous l'accordons; mais, si la réflexion juge de la valeur des idées, ce n'est pourtant pas elle qui les suscite. « L'esprit souffle où il veut », et c'est spontanément que les idées naissent de notre fonds. Il est vrai que ce fonds est modifiable par la réflexion même, comme l'être vivant est modifiable par le milieu dans lequel il est appelé à vivre : le germe d'une pensée a même besoin d'être beaucoup modifié ainsi pour devenir fécond, et c'est pourquoi le travail est si nécessaire. Néanmoins, l'effort conscient de l'esprit ne peut jamais exercer sur la suggestion des idées qu'une action indirecte. Si la réflexion intervient dans les créations de l'esprit, c'est à la manière dont l'hygiène et la médecine interviennent dans la formation des corps organisés, pour diriger et réformer, mais toujours en laissant agir la spontanéité de la nature. Donc toute

production intellectuelle est le fait d'une activité qui n'est pas aveugle sans doute, puisque la raison exerce sur elle un contrôle incessant, mais qui pourtant s'ignore elle-même quant à sa nature intime et à ses procédés. Le génie crée spontanément, et c'est pourquoi nul art ne le donne, nulle étude ne le supplée : c'est un *instinct poétique,* au sens premier et étymologique du mot (ποιέω, *je crée*).

Enfin la réflexion elle-même suppose avant elle une spontanéité qui la dirige, et qui lui garantit sa propre valeur. L'esprit réfléchit sur les choses, mais il ne peut pas réfléchir sur sa réflexion, parce que cette sorte de réflexion à la seconde puissance exigerait à son tour une réflexion à la troisième puissance, et ainsi de suite indéfiniment. Il faut donc que la pensée réfléchie qui considère un objet se fie à elle-même, et se tienne elle-même pour bonne et valable, et cela sans discussion ni examen. Par exemple, je réfléchis sur un jugement que j'ai porté, et par un second jugement je le déclare bon ou mauvais. Mais je ne puis pas réfléchir sur le second jugement comme sur le premier : il faut que je m'arrête, et que je renonce à examiner la valeur de ce second jugement. Ainsi le principe de toute connaissance réfléchie est une connaissance irréfléchie; le fond de toute pensée qui se connaît et qui se juge c'est une pensée qui ne se connaît pas et qui ne se juge pas. Le plus beau des attributs propres à l'homme, et celui duquel procèdent tous les autres, c'est le pouvoir qu'il a de revenir sur soi et de penser qu'il pense; par quoi il est rendu maître de sa pensée, tandis que les animaux pensent comme ils digèrent, avec une égale inconscience et une égale spontanéité. Mais ce merveilleux pouvoir a des limites, et il se trouve qu'en définitive le fondement sur lequel repose la réflexion elle-même c'est encore quelque chose de spontané, un instinct par conséquent, mais un *instinct rationnel.*

Ainsi l'instinct est partout dans la nature, et l'on peut dire que toute activité, qu'elle soit vitale ou intellectuelle, est instinctive dans son fond. Que l'on ne considère donc pas l'instinct qui fait accomplir aux animaux tant d'œuvres admirables comme un fait à part et anormal dans l'ordre universel des choses. L'homme comme l'animal a son instinct, et c'est cet instinct qui le fait vivre, agir et penser. Toute la différence c'est que l'instinct de l'animal, qui ne réfléchit point, est immobile et figé pour jamais, tandis que l'instinct de l'homme, qui réfléchit, est un instinct souple, perfectible, sans cesse en voie de transformation et de progrès. Mais le principe est le même de part et d'autre. Que l'animal puisse seulement

s'apercevoir qu'il agit, et la fatalité de son instinct disparaît : que nous cessions de nous apercevoir que nous agissons, et nos actes prennent le même caractère de sagesse inconsciente et passive que nous constatons dans les actes des animaux. L'abeille qui construit des cellules, le castor qui bâtit sa hutte, ne font rien autre chose que ce que nous faisons nous-mêmes quand nous vivons et quand nous pensons ; sauf que le castor et l'abeille n'analyseront jamais les actes qu'ils ont accomplis dans la spontanéité de leur nature, tandis que nous réfléchissons sur les nôtres, et que nous formons des théories sur les phénomènes biologiques et sur les caractères de la connaissance intellectuelle.

179. Domaine de l'instinct. — L'instinct étant partout dans la nature, il peut paraître superflu de demander quel est son domaine. Mais, si la question ne peut pas se poser à l'égard de l'instinct pris au sens le plus étendu du mot, c'est-à-dire au sens de spontanéité vitale ou intellectuelle, elle se pose très légitimement, au contraire, à propos de cette forme particulière de la spontanéité naturelle que nous avons considérée seule au commencement de ce chapitre. Lors donc que nous nous demandons quel est le domaine de l'instinct, nous entendons rechercher quelles sont les conditions générales d'apparition de ces phénomènes qu'on appelle proprement *actes instinctifs*, et qui, ainsi que nous l'avons montré, sont tout à fait du même ordre et procèdent du même principe que les phénomènes biologiques, sauf cette différence qu'ils se passent hors de l'organisme, tandis que les phénomènes biologiques ne dépassent pas l'organisme même.

On entend dire quelquefois, et c'était même l'opinion de savants considérables comme Cuvier et Flourens, que l'instinct est, chez les animaux, destiné à remplacer l'intelligence, ce qui suppose que les animaux doivent être d'autant mieux pourvus sous le rapport de l'instinct qu'ils le sont moins bien sous le rapport de l'intelligence. Mais c'est là une opinion inadmissible. D'abord, en effet, s'il en était ainsi, l'instinct ne serait chez les animaux qu'un simple accident ayant son principe dans une disposition particulière et bienveillante de la Providence à leur égard, et non pas dans la constitution même de leur être. Or il résulte des explications que nous avons données que l'instinct est chez un animal, non pas quelque chose d'accidentel, ni par conséquent de surérogatoire, mais au contraire quelque chose d'essentiel, qui tient à la nature de cet animal, et qui en est inséparable. Si la Providence a donné

à l'animal son instinct, ce n'est pas après coup, comme par une sorte de faveur, c'est en constituant sa nature, et comme conséquence de cette nature même. L'instinct de faire des ruches est aussi peu un accident chez l'abeille que son dard ou ses antennes. Ensuite l'expérience montre bien qu'il est des animaux très mal pourvus sous le rapport de l'intelligence, et même de la simple sensation, et non moins mal pourvus sous le rapport de l'instinct : c'est le cas de tous les animaux tout à fait inférieurs, comme l'éponge ou le polype. Pour qu'un animal ait des instincts, il ne suffit donc pas qu'il manque d'intelligence, il faut qu'il ait des fonctions à remplir et des besoins à satisfaire. Les animaux dont l'organisme est très simple, n'ayant également que des fonctions très simples, n'ont point besoin d'instincts spéciaux et compliqués.

Cependant il est à croire que la spontanéité naturelle qui fait le fond de toute existence doit donner lieu chez tous les êtres vivants capables de mouvements, c'est-à-dire chez tous les animaux, à quelques-unes de ces actions extérieures qui sont comme le complément et le prolongement hors de nous des actions vitales, et qu'on appelle actions instinctives. C'est, en effet, ce qui a lieu. Mais il faut faire observer que, si l'instinct est un fait universel du haut en bas de l'échelle animale, il n'a pas partout les mêmes caractères. Aux plus bas degrés de cette échelle il est, comme nous venons de le dire, presque nul, ou si faible qu'on ne l'aperçoit pas. Un peu plus haut, chez les insectes, les oiseaux, les mammifères inférieurs, il se développe, et se montre dans sa complexité la plus étonnante. C'est que là les fonctions vitales sont elles-mêmes très complexes. Plus haut, chez les mammifères supérieurs, les fonctions vitales sont plus complexes encore, et pourtant l'instinct perd de sa puissance : il n'apparaît plus que par intervalles, et ne donne plus lieu à ces merveilles d'adaptation et de prévoyance apparente auxquelles il donnait lieu au degré précédent. La raison en est que chez les mammifères supérieurs les sensations sont multiples, distinctes, susceptibles de s'associer entre elles, et suffisantes, par conséquent, pour permettre à l'animal de diriger sa marche, de chercher sa proie et d'éviter le péril. Mais l'instinct ne disparaît pas totalement pour cela. Ainsi, un chien malade saura, dans une prairie, choisir parmi mille sortes d'herbes différentes celle qui convient à son mal : voilà très certainement le résultat d'un instinct. Enfin, au degré le plus élevé de tous, chez l'homme, les causes que nous venons de signaler, agissant bien plus puissamment encore que chez les animaux supé-

rieurs, rendent l'instinct de moins en moins nécessaire. L'homme est de tous les êtres vivants celui qui doit le moins à la nature et le plus à lui-même. Il faut qu'il apprenne tout, jusqu'à marcher et à faire entendre sa voix. Les poètes l'en ont plaint quelquefois, et ont jugé sa condition moins heureuse sous ce rapport que celle des animaux. Là est pourtant le secret de sa force. Le même effort par lequel l'homme, parti de plus bas que les animaux, se met à leur niveau, le porte ensuite infiniment au-dessus d'eux, et fait de lui le roi de la nature entière. Du reste, chez l'homme même l'instinct subsiste à l'état de vestiges que la raison et l'expérience acquise pourront recouvrir sans jamais les faire complètement disparaître. Par exemple, il est certain que l'amour maternel est un instinct avant d'être un sentiment, et l'on constate quelquefois que, chez des natures grossières, l'instinct subsiste encore alors que le sentiment a disparu. Ainsi l'instinct est un fait général, comme tout ce qui a sa racine dans les lois fondamentales de la vie.

180. Les sociétés animales. — Il nous reste, pour achever l'étude de la psychologie des animaux, à rechercher s'il existe des sociétés animales, et ce que ces sociétés peuvent être.

Au sujet du fait même de l'existence de sociétés animales aucun doute n'est possible. Nous voyons une multitude d'animaux se réunir pour vivre ensemble ou pour exécuter des œuvres collectives. Il y a donc, au moins pour un certain nombre d'espèces animales, une véritable vie sociale.

Mais quelle idée faut-il se faire de ces associations que forment les animaux, et des œuvres qu'elles leur permettent d'accomplir en commun? Par exemple, qu'est-ce qu'un essaim d'abeilles, et comment expliquer la construction de la ruche par l'essaim? La ruche présentant tous les caractères de l'unité, qui sont l'ordre et la corrélation harmonieuse des parties, il faut nécessairement admettre que l'essaim qui l'a construite a agi à la manière d'un individu unique. Mais, si l'essaim est un par son action, il est un aussi en lui-même; et s'il est un en lui-même, il faut admettre qu'il est, non pas un *être de raison,* ni une simple collectivité à la manière d'un tas de pierres, mais un être véritable et substantiel, puisque, comme le dit Leibniz, *ens et unum convertuntur.* Telle est, en effet, la vérité à notre avis; mais il faut s'entendre. Quand nous disons que l'essaim ne résulte pas du groupement des abeilles comme le tas de pierres résulte du rapprochement des pierres, cela ne signifie nullement qu'il existe avant elles ou en dehors d'elles. Dire qu'il

existe après elles serait également inexact, puisque ce serait en faire un composé et un être fictif comme est le tas de pierres. Dès lors nous n'avons plus qu'un parti à prendre : c'est d'admettre que l'essaim, qui n'est ni avant ni après les abeilles, est tout entier dans les abeilles mêmes, avec le génie qui lui est propre, c'est-à-dire avec l'instinct auquel répond la construction de la ruche. Donc dans un animal comme l'abeille il y a une double nature et, par suite, un double instinct : une nature et un instinct individuels, attendu que l'individualité ne peut jamais perdre entièrement ses droits ; une nature et un instinct sociaux, qui font que l'abeille vit d'une vie commune et collective, celle de l'essaim, en même temps que de sa vie propre. Et ce n'est pas seulement chez l'abeille que cette dualité se rencontre; c'est chez tous les animaux, sans en excepter l'homme. Chez certaines espèces la nature individuelle prévaut sur la nature sociale, de sorte que ces animaux vivent plus ordinairement solitaires, sans pourtant demeurer dans un isolement qui serait incompatible avec la permanence de leur race; chez d'autres espèces, comme les abeilles et les fourmis, la nature sociale laisse peu de place aux manifestations de la nature individuelle; mais les deux tendances se retrouvent partout, et surtout chez l'homme, dans lequel seul peut-être elles gardent un harmonieux équilibre.

Voyons maintenant ce que peuvent être les sociétés animales, et pour cela comparons-les aux sociétés humaines.

La première différence entre les unes et les autres qui frappe nos regards, c'est que, tandis que les sociétés humaines sont pour leurs membres de puissants agents de formation intellectuelle, morale et même physique, les sociétés animales n'exercent aucune action sur les leurs, qu'elles laissent dans l'état où les a mis la nature. Aussi tout le progrès dont les animaux sont capables se réduit-il à celui que peuvent réaliser les individus dans le cours de leur existence. L'individu mort, sa descendance a le même chemin à parcourir qu'il a parcouru lui-même, pour arriver au même terme; de sorte que tout est toujours à recommencer, comme si chaque génération nouvelle était la première de la race. La cause de ce perpétuel avortement est aisée à découvrir : c'est l'absence de langage, conséquence de l'absence d'intelligence. Il est clair, en effet, que là où le langage manque les individus demeurent isolés intellectuellement les uns des autres, de sorte que chaque individu est réduit à ses propres forces, lesquelles ne peuvent jamais le mener bien loin. De même, par conséquent, qu'il existe deux formes de

la vie, la vie de l'instinct et celle de la réflexion, il faut reconnaître aussi deux formes de l'état social, qui consistent dans la mise en commun, l'une de l'activité spontanée et instinctive, l'autre de l'activité consciente et réfléchie. De ces deux formes de l'état social la première, tout en rapprochant physiquement les individus les uns des autres, les laisse pourtant isolés au sens que nous avons dit. La seconde, au contraire, établit entre les existences et les destinées une connexion si étroite que chaque individu apparaît comme n'étant en très grande partie que le produit et l'expression du milieu social dans lequel il vit. Et comme le principe sur lequel repose cette forme supérieure de la vie en société, à savoir la réflexion, est éminemment un principe de progrès, il en résulte que le progrès, ou tout au moins l'évolution, — car le progrès peut être momentanément entravé, — est la loi d'une société de ce genre ; ce qui justifie ce mot de Pascal : « L'humanité tout entière est comme un seul homme qui vieillit sans cesse et apprend continuellement. »

Voici une autre différence importante à noter, et qui se rattache à la précédente. Les sociétés animales sont toujours constituées par des groupes d'individus, jamais par l'espèce elle-même. Par exemple, les essaims d'abeilles naissent, vivent et meurent dans un état d'isolement absolu les uns à l'égard des autres. Dans l'humanité on retrouve des groupes sociaux. Ainsi la famille, l'État et toutes les associations particulières dont nous pouvons faire partie sont limitées à un nombre restreint de personnes. Mais l'humanité elle-même forme une société qui comprend tous les hommes, et en même temps tous les groupes sociaux partiels que certains hommes forment entre eux. Alors, par conséquent, que les animaux n'appartiennent qu'à des sociétés restreintes et périssables, l'abeille à son essaim, la fourmi à sa fourmilière, l'homme appartient à la fois à des sociétés restreintes et périssables, et à une société universelle et perpétuelle qui est l'humanité elle-même. Les espèces animales ne constituent pas des sociétés : l'espèce humaine, au contraire, constitue la société par excellence, puisque tous les membres qui la composent sont en relation de solidarité les uns avec les autres et avec tout le reste de la nature.

De là une nouvelle raison qui va achever de nous faire comprendre pourquoi les espèces animales ne réalisent aucun progrès, tandis que l'espèce humaine, au moins dans ses races supérieures, progresse sans cesse. C'est que pour progresser il faut durer ; or les espèces animales ne durent pas, à proprement parler, parce

que chacune d'elles, tenant en quelque sorte tout entière dans l'un quelconque des individus qui la composent sans déborder ces limites étroites, s'éteint aussi tout entière chaque fois que l'un de ces individus périt. Peut-on dire même qu'il existe véritablement des espèces animales? A le bien prendre, une espèce animale n'est rien de plus qu'une loi morphologique présidant à la formation et au développement de certains organismes issus les uns des autres, loi presque aussi abstraite que peuvent être les lois de la physique ou de la chimie, et qui, par conséquent, ne présente nullement les caractères de ce qu'on appelle un être. L'espèce humaine, au contraire, dure et est immortelle, parce que son existence, au lieu de se renfermer dans la vie d'un homme unique ou de plusieurs hommes, embrasse la totalité des vies humaines individuelles, dont elle fait un tout continu et permanent. Aussi constitue-t-elle un être véritable, et même un véritable vivant; car les caractères de croissance et de progrès, et sans doute aussi de déclin et de mort qu'elle présente, sont les caractères essentiels de la vie. On peut parler d'espèces animales, on peut parler de sociétés animales, et nous-même l'avons fait; mais, à vrai dire, il n'existe au monde qu'une seule espèce, l'espèce humaine, et une seule société, la société humaine.

ESTHÉTIQUE

CHAPITRE PREMIER

DE L'ART

181. Nature et origine de l'art. — L'art, en général, peut être défini la reproduction intentionnelle d'objets qui nous ont procuré des émotions, dans le but de reproduire en nous ces mêmes émotions. On pourrait croire, d'après cette définition, que l'art ne doit jamais chercher à éveiller que des émotions agréables. Il n'en est rien pourtant. Souvent, au contraire, l'artiste se plaît à évoquer des objets capables de réveiller en nous des émotions douloureuses. C'est que les émotions douloureuses ont encore leur charme, et souvent même un charme plus pénétrant que les émotions agréables. Seulement il y a à cela une condition, c'est que l'objet qui donne lieu à ces émotions soit imaginaire, et non réel. Tout peut être beau à la condition d'être transfiguré par l'imagination. C'est pourquoi l'artiste par excellence c'est le souvenir. Les mêmes objets qui nous ont fait souffrir autrefois pourront nous faire pleurer encore quand leur image nous reviendra à la pensée; mais ces larmes renfermeront plus de plaisir que de peine :

Forsan et hæc olim meminisse juvabit.
(VIRGILE.)

Il ne faudrait pas croire, par conséquent, que cette reproduction volontaire des objets qui nous ont émus autrefois soit quelque chose d'accidentel dans la vie, et le privilège de quelques mortels favorisés qu'on appelle *artistes*. A le bien prendre, nous sommes tous artistes, et cela dès le plus bas âge. Ainsi on voit les enfants, dans leurs jeux, imiter la vie réelle. On les voit même se

donner facticement des émotions douloureuses, ou plutôt des douleurs moitié vraies moitié feintes, et y trouver un plaisir extrême ; jouer *au loup, aux brigands*, pour se faire peur à eux-mêmes, et jouir de leurs frayeurs imaginaires. Tous les arts en sont là à des degrés divers. Tous sont des jeux, puérils ou sérieux, ridicules ou sublimes ; mais tous ont pour objet de représenter la vie sous des formes capables d'agréer à l'imagination, et, par là, de provoquer en nous cette émotion, qui est de jeu aussi, qui diffère beaucoup de l'émotion produite par la réalité même, et qu'on nomme l'*émotion esthétique*. Nous pouvons donc dire avec Kant que l'art est un *jeu;* mais nous ne le dirons pas tout à fait dans le même sens que lui. Pour Kant l'art est un jeu en ce qu'il crée des objets sans résultat utile. On peut accepter cette manière de voir; mais il faudrait ajouter, ce semble, que ces créations de l'art ne sont jamais quelconques, et qu'elles sont toujours de libres imitations de la nature, ce que Kant ne dit pas, du moins expressément.

Du reste, c'est une erreur de croire qu'en faisant de l'art un jeu on le rabaisse. Les métaphysiciens allemands du commencement de ce siècle, Fichte, Schelling, Hegel, ont cru voir dans l'art comme un premier échelon par lequel l'esprit humain s'élèverait au-dessus de la nature phénoménale, et jusqu'à la région de l'absolu. Il y a du vrai dans cette conception. Il est certain que l'art d'un Shakespeare, d'un Raphaël, d'un Michel-Ange, nous ouvre en quelque sorte des horizons sur les choses éternelles. Si donc on est décidé à ne voir dans le jeu qu'un amusement plus ou moins semblable à celui des enfants, on aura raison de dire qu'un tel art est beaucoup plus qu'un jeu. Mais le jeu n'est pas seulement un amusement d'enfants. Pris en lui-même, il est l'activité de l'homme se déployant librement pour créer, sans but utile, une œuvre qui plaise. Or, à l'entendre ainsi, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre, il est évident que le plus grand art est un jeu.

182. Les moyens dont l'art se sert. — Pour réaliser la fin qu'il se propose, à savoir, éveiller des émotions, l'art a besoin d'user de certains moyens. Mais il est clair que ces moyens valent pour la fin à laquelle ils servent, et non par eux-mêmes; d'où il suit qu'ils devront demeurer subordonnés à cette fin, et au besoin même lui être sacrifiés. De là les *conventions*, si nécessaires dans tous les arts. Pour l'artiste il ne s'agit pas de reproduire la vie réelle, ni même de nous en donner l'illusion; il suffit que, par l'objet qu'il met sous nos yeux, il éveille des émotions. Dès lors il

lui est permis d'abréger, de simplifier, même de faire violence à certaines lois de la nature, pour réaliser son but plus vite ou plus sûrement. Seulement il est nécessaire que nous soyons disposés à accepter cette violence; autrement nous serions choqués, et l'effet de l'art serait manqué. C'est pourquoi les conventions artistiques supposent toujours un accord tacite entre l'artiste et le spectateur.

Ce pouvoir de disposer de la nature même, au moins dans de certaines limites, voilà le premier, le plus grand et le plus nécessaire des privilèges de l'art. Aussi s'explique-t-on difficilement que la règle des trois unités ait été si longtemps considérée en France comme un principe inviolable. Sans doute, l'unité d'action est essentielle, parce que là où l'unité d'action manque il n'y a plus de sujet, et que là où il n'y a plus de sujet il n'y a plus rien; mais les unités de temps et de lieu ne sont que d'inutiles concessions faites au réalisme. Il n'y a aucune raison sérieuse pour que ce qui aurait mis, dans la réalité, six mois ou dix ans à se produire, ne puisse pas, au théâtre, se dérouler en quelques heures sous les yeux du spectateur.

183. L'art et le métier. — Pour créer des objets propres à mettre en jeu nos sentiments et nos passions, il y a une certaine part à faire à l'artifice, ou, comme on dit, au *métier*. Le métier, ou la technique de chaque art, est chose très importante. Il est clair, par exemple, que nul ne peut être peintre s'il ne sait dessiner ni colorier. Mais c'est une erreur d'attribuer au métier une importance prédominante, et surtout de vouloir y réduire l'art lui-même. Certaines écoles poétiques contemporaines ont donné dans ce travers. Faire consister tout l'art dans la facture et dans l'exécution c'est sacrifier la fin aux moyens. L'habileté d'exécution est nécessaire sans doute pour produire l'effet esthétique sur des spectateurs cultivés; mais elle vaut à ce titre, non à un autre; et l'on peut dire même que plus les moyens d'exécution seront simples, plus l'art sera grand, pourvu que l'effet esthétique soit produit. C'est la marque d'une civilisation en décadence que le goût du raffinement et la recherche à outrance du délicat et du subtil dans les œuvres d'art. Chez les anciens l'art était simple, et il n'en était que plus puissant. Dans Homère on ne voit point d'analyses psychologiques ni de descriptions savantes. Eschyle construit ses tragédies avec trois personnages, quatre au plus, et il n'en met jamais que deux à la fois sur la scène. Ce qui rend cet art si grand, ce n'est

que la noblesse et la puissance des sentiments exprimés. De même en France l'art au XVII[e] siècle est noble et simple. Au XVIII[e] siècle il se raffine et se subtilise : on tombe de Molière en Marivaux.

184. Nature et conditions des émotions que l'art doit éveiller. — Il nous faut maintenant chercher quelles sont la nature et les conditions des émotions que produisent les œuvres d'art. Ces émotions tiennent à nos sentiments et à nos passions, dont elles sont les concomitants naturels. Le but de l'art c'est d'éveiller, non pas précisément les sentiments, ni surtout les passions elles-mêmes, mais plutôt en quelque sorte l'ombre ou l'écho lointain de ces sentiments ou de ces passions, ce qui suffira, en général, pour provoquer l'éveil des émotions associées. Par exemple, ce n'est pas évidemment l'amour maternel ou paternel que Racine cherche à faire vibrer en nous dans *Andromaque,* mais c'est quelque chose de semblable, à savoir ce quelque chose qui fait que, dans la vie réelle, nous prenons part aux alarmes d'une mère qui craint de perdre son enfant.

Quand une œuvre d'art atteint ce résultat, on peut dire qu'elle est belle. Pourtant il ne faudrait pas croire que l'œuvre d'art soit belle par cela seul qu'elle provoque des émotions. D'abord, tous nos sentiments ne sont pas de même valeur. L'amour de la patrie, par exemple, est un sentiment plus noble que l'ambition ou l'amour de la vengeance. Il en est de même, naturellement, des émotions correspondantes aux divers sentiments et aux diverses passions. Dès lors, ce ne serait pas faire œuvre d'artiste que d'éveiller les émotions qui correspondent aux passions basses ou honteuses. Ce sont seulement les sentiments les plus élevés de la nature humaine que l'artiste doit chercher à faire vibrer en nous, à l'exclusion des autres. De plus, même si l'on considère un sentiment de nature supérieure, on remarquera que ce sentiment prend des formes diverses, et atteint des degrés divers d'élévation et de beauté suivant la valeur intellectuelle et morale des âmes dans lesquelles il naît. Par exemple, l'amour de la patrie est naturellement au cœur de tous les hommes; mais il n'est pas chez tous également pur et généreux. Ce qui fait la beauté suprême d'une œuvre d'art, c'est le pouvoir d'éveiller les sentiments les plus élevés tels qu'ils se rencontrent chez les natures les plus nobles, et non chez les autres.

Mais ce n'est pas tout. La beauté d'une œuvre d'art requiert encore une certaine qualité des moyens mis en jeu pour émouvoir. Ainsi, il est facile de provoquer l'enthousiasme patriotique d'une

foule dans un théâtre de barrière; mais, généralement, les œuvres qui produisent cet effet sont sans caractère artistique, à cause de leur grossièreté. L'excitation des mouvements de l'âme n'est donc pas tout l'art, c'en est seulement la fin : l'art lui-même est tout autre chose.

Enfin, il importe beaucoup de ne pas exagérer ce principe que l'art est fait pour exciter des émotions, ou plutôt il importe de le bien comprendre. Tous les arts à cet égard n'ont pas la même nature. Il en est, comme l'art dramatique, et surtout la musique, qu'on peut qualifier proprement d'*expressifs,* parce que leur objet est d'émouvoir en faisant vibrer tous les sentiments de l'âme; mais il en est d'autres, comme la peinture et la sculpture, qui sont plutôt *plastiques,* et dont le but est de nous charmer sans éveiller en nous d'autres émotions que celles que produit le spectacle de la beauté naturelle. Ainsi, tandis que le poète dramatique, par exemple, pourra faire crier et pleurer ses personnages pour nous arracher des larmes, il est interdit au peintre et au sculpteur, non pas d'exprimer des émotions, car ce serait peut-être trop restreindre le champ de leur action, mais du moins de prétendre faire passer dans nos âmes des émotions semblables à celles qu'ils expriment. Un tableau, une statue qui émeuvent peuvent avoir des qualités brillantes ; ils sont certainement en dehors des conditions de l'art véritable. Les Grecs l'avaient bien compris : leurs statues, qui sont si belles pour la plupart, ont fort peu de mouvement et disent fort peu de chose. Qui pourrait dire ce que signifie la *Vénus de Milo?* Au contraire, quand l'art grec tombe en décadence, il produit des œuvres comme le *Laocoon*. Les modernes aussi ont essayé de faire parler le marbre : il ne paraît pas que cela leur ait réussi. Sans doute il faut admirer l'imposante majesté du *Moïse* de Michel-Ange ; mais cela est encore du plastique, de même que le mouvement du *Lutteur* antique. Le *Moïse,* tout majestueux qu'il est, n'exprime rien. Le *Laocoon* exprime la douleur actuelle et sentie, la douleur qui fait crier, et c'est ce qui gâte cette œuvre, belle d'ailleurs à d'autres égards. Ainsi la beauté plastique a sa nature propre. C'est la forme triomphante s'imposant à notre admiration ; mais ce n'est pas quelque chose qui doive éveiller dans l'âme des sentiments ni des passions.

185. L'art réaliste. — Il est une forme de l'art qui repose sur de tout autres principes que ceux que nous venons d'exposer; c'est l'art *réaliste.* L'art réaliste consisterait, suivant ses partisans, à

chercher en toutes choses l'imitation la plus fidèle possible de la nature; de sorte que les créations de l'art ne seraient plus que des copies de la réalité. On peut, avec un critique contemporain[1], distinguer deux formes du réalisme : le réalisme *didactique,* qui nous met la réalité sous les yeux dans un but moral ou scientifique; et le réalisme *indifférent,* ou *naturalisme,* qui copie la nature simplement pour le plaisir qu'il y trouve, et parce qu'il lui paraît que la réalité est toujours plus intéressante que la fiction. Mais nous n'avons pas besoin d'entrer dans ces distinctions de doctrines et d'écoles. Tenons-nous-en à la considération du réalisme en général.

Le réalisme renferme certainement une part de vérité : il est bien vrai que tout artiste sérieux doit s'inspirer de la nature. Ce que nous recherchons dans les créations artistiques c'est en effet la vie, embellie sans doute et transfigurée, mais pourtant la vie véritable. Or la vie n'est pas une chose qui s'invente, ni qu'il soit possible de créer par un artifice quelconque. Quand Prométhée, suivant la fable, animait l'ouvrage de ses mains, c'était avec le feu du ciel; mais ce feu, Prométhée l'avait ravi à sa source. Il en est de même dans l'art. L'artiste, s'il veut communiquer la vie aux œuvres qu'il crée, doit la ravir d'abord là où elle se trouve, c'est-à-dire dans la nature. Il faut donc qu'il entretienne avec la nature un commerce constant et intime, et qu'il pénètre jusqu'à son âme, puisque c'est l'âme qui est le principe de la vie. Le commun des hommes vit, en quelque sorte, à la superficie des choses. Le véritable artiste pénètre, grâce à l'intuition supérieure dont il est doué, jusqu'au foyer même de l'existence. C'est pour cela que l'art est une si grande chose quand il est sérieux et vraiment inspiré. On pourrait dire que la science, étant limitée aux phénomènes, s'arrête au vestibule du temple; l'art pénètre jusqu'au sanctuaire, et voit le dieu face à face.

Il ne s'agit donc point de prétendre que la réalité n'est rien pour l'artiste, puisque au contraire elle est tout. Mais autre chose est l'étude de la nature pour la comprendre, pour s'en inspirer, pour en dégager l'âme, autre chose est l'imitation servile qui ne tend qu'à reproduire ses œuvres par des procédés factices. Ceux qui, sous prétexte d'amour pour la nature, rêvent de s'en faire, pour ainsi dire, les photographes, ne se rendent pas compte que leur servilité même les rend infidèles à son égard. Ce qu'ils imitent en effet, et ce qu'ils reproduisent, ce sont les dehors, le corps matériel, moins

1. M. David Sauvageot, *le Réalisme et le Naturalisme dans la nature et dans l'art.*

que cela encore, le vêtement de la réalité ; mais l'âme leur échappe, parce que l'âme n'est pas une chose qui se copie ni qui se représente. Or l'âme c'est l'essentiel, ou plutôt c'est le tout, car le reste n'est rien. Quand vous aurez saisi l'âme des choses, peu importe le corps dont vous la revêtirez. Il sera même désirable, en général, que le corps créé par l'art pour traduire et exprimer cette âme soit aussi peu semblable que possible au corps que lui a donné la nature, afin que nous, spectateurs, nous soyons moins exposés à prendre le change, et à chercher une matière et une vie effective là où il n'y a qu'une forme et qu'une vie idéale. C'est de là que vient la grande supériorité esthétique des statues de marbre ou de bronze sur les figures de cire. Si une figure de cire pouvait parler et marcher, ce serait un homme. Comme elle est immobile et muette, c'est un cadavre. Ce que nous nous attendons à trouver en elle c'est la vie d'un corps de chair : il n'y a rien là pour l'art. Au contraire, en présence d'une belle statue de marbre ou de bronze, toute idée de chair et toute idée de mort sont écartées. Nous avons sous les yeux un être qui vit, non pas de notre vie périssable à nous, mais d'une vie impassible et immortelle ; et les formes corporelles que nous percevons ne sont plus que la manifestation de l'âme dans un langage approprié à notre nature d'êtres sensibles.

Ainsi l'art peut idéaliser, et parce qu'il le peut il le doit. Cela veut dire qu'il doit créer des êtres de simple apparence, lesquels, en raison de ce qu'il n'y a point en eux de matière, plairont par leur forme seule. Vouloir réaliser la vie effective par l'art est une sottise ; vouloir en donner l'illusion est une erreur. Il ne peut être question ici que d'une vie idéale : mais c'est une vie idéale que nous cherchons dans les œuvres d'art, car le concret des choses n'est point un des éléments de leur valeur esthétique.

186. On juge de l'art et de la beauté par l'effet produit. — De tout ce que nous venons de dire il résulte que le but de l'art, et le but unique, c'est de plaire en réalisant la beauté.

Cette conception implique d'abord une conséquence importante : c'est qu'on ne peut juger du beau que par l'effet produit, et de la valeur de l'art que par l'émotion esthétique qu'il provoque. Certains auteurs ont prétendu que ce principe était trop vague, et qu'il fallait un autre criterium pour juger de la valeur artistique d'une œuvre et de sa beauté. Cela revenait à dire que la beauté tient à certaines conditions déterminables ; et ceux qui l'ont dit s'en sont bien rendu compte, puisque le plus souvent ils se sont mis à

rechercher ces conditions, et en ont désigné plusieurs. Mais, si la beauté tenait à des conditions déterminables, qui empêcherait de les déterminer? Et une fois qu'on les aurait déterminées, qui empêcherait de les remplir? La conséquence c'est qu'il serait possible de donner des préceptes pour faire à coup sûr un beau poème ou une belle statue, comme il y a des préceptes pour réaliser à coup sûr une machine à vapeur de cent chevaux. C'est bien ainsi, du reste, que l'entendaient ces faiseurs de poèmes épiques, dont Boileau s'est tant moqué, et qui supposaient que, pour faire une œuvre d'art, la condition nécessaire et suffisante c'est de connaître ce qu'ils appelaient les *règles du genre,* et de les appliquer. Il y a là une erreur évidente, et qui n'a pas besoin de réfutation[1]. Mais ce n'est pas assez de reconnaître que, pour réaliser la beauté, la fidélité aux règles prescrites ne suffit pas, et que le génie est nécessaire : il faut aller plus loin, et dire que les règles peuvent être utiles à suivre, mais qu'en général on ne doit pas les considérer comme des lois absolues et inviolables ; de sorte que l'artiste aura toujours le droit de s'en affranchir, pourvu qu'il ait du génie. La raison en est que les règles ne sont pas autre chose que certains procédés dont les grands maîtres se sont spontanément servis. Or ces procédés ne sauraient enchaîner le génie, puisqu'ils viennent du génie lui-même. Sans doute il peut être dangereux de s'en écarter, et la seule chose qui puisse justifier une audace pareille c'est le succès qui l'aura suivie. Mais enfin, sauf la règle de l'unité du sujet, qui tient à la nature même des choses, toutes les règles en matière d'art ont quelque chose d'un peu factice et d'un peu arbitraire. Il peut donc être permis quelquefois à un artiste original de se dispenser de les observer.

187. Rapport de l'art avec la science, la morale et la religion. — Une autre conséquence de ce principe que l'art ne peut avoir pour but que la réalisation de la beauté, c'est que l'art est libre. Mais il importe de bien entendre le vrai sens de ce mot la *liberté de l'art.* L'art est libre ; cela veut dire qu'il est autonome, qu'il se suffit à lui-même, et que la fin qu'il se propose

1. Cette erreur est pourtant celle dans laquelle tombent, avec les Chapelain et les Saint-Sorlin, tous les matérialistes. La thèse fondamentale des matérialistes c'est, en effet, que la nature produit la vie chez les animaux et chez les plantes en assemblant mécaniquement des atomes ; ce qui est identiquement la même chose pour le fond que de prétendre donner des règles pour la création d'une œuvre d'art réalisant un degré déterminé de beauté. L'art témoigne donc à sa manière que le mécanisme ne saurait engendrer la vie organique, et par là il est lui-même une démonstration vivante de l'inanité du matérialisme.

est une fin *en soi*, ou une fin *absolue*. On peut éclaircir ceci par un exemple. Lorsque nous recherchons le plaisir, c'est pour le plaisir lui-même, et non pour une fin ultérieure à laquelle le plaisir servirait de moyen. Aussi, pourvu que des principes supérieurs, comme ceux de la morale, ne reçoivent aucune atteinte, le plaisir devient-il le terme unique de nos efforts, la loi unique de notre activité. Il en est de même à l'égard de l'art Que l'artiste réalise la beauté, et son œuvre est parfaite, sans avoir besoin d'autres mérites que celui-là.

Il suit de là d'abord que l'art ne peut se mettre au service de la science. Considérons, en effet, combien le but de celui qui fait progresser la science ou qui l'enseigne, et le but de l'artiste sont différents. L'homme qui veut instruire doit avant tout éclairer et convaincre. Tout autre but, comme, par exemple, celui de plaire, est pour lui subordonné à ce but-là; et le monde est sévère, à bon droit d'ailleurs, pour le savant qui se préoccupe de donner de l'agrément à ses discours au risque de leur faire perdre quelque chose de leur solidité. Donc l'homme de science ne doit chercher que la vérité, et s'il rencontre la beauté, ce sera en quelque sorte d'une manière accidentelle. Pour l'artiste c'est l'inverse. La beauté est l'objet unique qu'il se propose; mais montrer la vérité ne peut être pour lui ni le but principal, ni un but accessoire, ni même un but quelconque. Qu'il plaise esthétiquement, voilà tout ce qu'on est en droit de lui demander.

A l'égard de la morale et de la religion c'est la même chose. De même que l'artiste ne peut pas se faire professeur de science, il ne peut pas se faire prêcheur de vertu ou de religion. Sans doute il faut que quelqu'un s'occupe d'inspirer aux hommes des idées morales et des sentiments religieux, mais ce quelqu'un n'est pas l'artiste; autrement il n'y a plus d'art. Dans la mesure où l'artiste se ferait savant, ou moraliste, ou prédicateur, il cesserait d'être artiste. Cela ne veut pas dire que son œuvre subirait de ce fait une déchéance; car il n'est certainement pas vrai que l'art soit, comme l'a dit un artiste contemporain, « au-dessus de tout » en ce monde : elle pourrait même valoir beaucoup mieux, absolument parlant, mais elle serait moins artistique. Que celui qui est artiste soit artiste et rien autre chose : voilà tout ce que nous disons.

Cette doctrine, très saine en elle-même, a pourtant donné lieu à des exagérations regrettables, particulièrement au sujet des rapports de l'art avec la morale. L'art, ont dit certains théoriciens, a sa fin en lui-même et dans la production de la beauté. Donc, quels

que soient les moyens par lesquels il tend à cette fin, il est justifié pourvu qu'il la réalise. Quant à la morale, elle n'a point ici à intervenir. L'art est en dehors de la morale, parce qu'il ne relève que de lui-même. Il ne lui est point soumis, parce qu'il ne connaît de lois que les siennes propres. Demander si une œuvre d'art est morale ou immorale, c'est comme si l'on demandait si un son est chaud ou froid. L'art et la morale sont deux choses hétérogènes, qui ne peuvent courir aucun risque de se choquer, attendu qu'elles n'ont aucun point de contact possible. Telle est la fameuse doctrine de *l'art pour l'art.*

Cette doctrine serait acceptable peut-être si l'homme pouvait, lorsqu'il contemple une œuvre d'art, dépouiller d'une manière absolue ses passions et ses appétits, et faire en quelque sorte deux parts de lui-même, mettant d'un côté l'homme mortel avec toutes ses faiblesses, et de l'autre côté l'esthéticien pur esprit, inaccessible à tout autre sentiment qu'à celui de la beauté pure. On dira que, si ce n'est pas là la réalité, c'est du moins un idéal auquel on peut s'efforcer d'atteindre. Mais non, ce n'est pas un idéal, c'est simplement une absurdité. L'homme n'est pas double. En matière d'art, comme partout, il juge avec son âme tout entière, et il ne dépend pas de lui de supprimer une partie de lui-même quand il fait œuvre d'esthéticien.

Donc l'art ne peut pas revendiquer une indépendance absolue, comme s'il occupait dans l'âme humaine un domaine à part et séparé de tout le reste. Il demeure, au contraire, soumis aux lois de la morale, comme toutes les autres manifestations de notre activité. Et c'est un malheur pour lui s'il y manque : d'abord, parce que c'est toujours un malheur, et même le suprême malheur, que d'outrager la morale; et ensuite parce que, au point de vue même qui est le sien, celui de l'effet esthétique, il travaille par là contre lui-même. En effet, qu'une œuvre d'art soit immorale : le spectateur qui la contemple est honnête ou il ne l'est pas. S'il est honnête, il se détournera avec dégoût ; s'il ne l'est pas, il sentira en lui-même s'éveiller des passions incompatibles avec la contemplation pure et désintéressée du beau. Dans un cas comme dans l'autre l'effet esthétique est manqué.

Voici donc comment, en définitive, il convient d'envisager les rapports de l'art avec la morale. La morale, ainsi que nous l'avons vu plus haut, ne saurait fournir à l'art le principe fécond et inspirateur des œuvres de génie. L'artiste ne doit point prétendre à la mission du moraliste. Mais l'art doit être scrupuleusement respec-

tueux des conditions limitatives que la morale lui impose ; et cela, d'abord parce que la morale prime tout, l'art comme le reste, et ensuite parce qu'en dehors de l'obéissance aux lois de la morale la beauté même perd tout son prix et tout son charme.

Du reste, ce n'est pas à l'art seulement que cette solution s'applique. Elle est d'une portée beaucoup plus générale, et peut servir de règle pour toutes les manifestations de l'activité humaine dans les affaires commerciales, en politique, en économie politique, etc. Ce n'est pas la vertu que cherche le marchand, c'est la fortune ; mais, en s'enrichissant, il lui est interdit de rien faire qui soit injuste. Platon voulait que l'homme d'État s'appliquât avant tout à rendre les hommes justes et saints. C'était une erreur : l'homme d'État ne doit songer qu'à faire les affaires de la nation qui l'a mis à sa tête ; mais, en les faisant, il doit se garder sur toutes choses de manquer à la justice. Partout ainsi nous voyons la morale soumettre à des lois restrictives des actions que d'ailleurs elle n'inspire pas.

188. L'art religieux. — Ce que nous venons de dire de la morale est également vrai de la religion ; car les raisons sont les mêmes de part et d'autre. Mais ici une objection se présente d'elle-même. En fait, l'art religieux existe, et même il a produit des œuvres admirables, telles que nos cathédrales gothiques, les peintures d'un Fra Angelico, un grand nombre de chants d'église, le *Dies iræ* par exemple. Comment donc peut-on dire que la religion, pas plus que la morale, ne peut inspirer des œuvres d'art ?

Il y a dans cette objection une confusion d'idées, facile à démêler du reste. Ce que nous avons dit, c'est que le désir d'inspirer aux hommes un sentiment religieux ne produira jamais par lui-même une œuvre d'art ; mais la même chose est vraie à l'égard du sentiment patriotique, du sentiment paternel ou maternel, et de tous les sentiments en général. Cependant on ne peut nier que l'*Horace* de Corneille ne remue puissamment en nous la fibre patriotique ; que Racine ne sache faire vibrer dans nos âmes la pitié, l'amour et toutes les passions. A quoi cela tient-il? C'est que ces grands poètes ont exprimé des émotions qu'ils ressentaient eux-mêmes, et ont su les faire passer dans l'âme du spectateur. Mais, s'ils l'ont fait, ce n'était pas qu'ils eussent le dessein de le faire : ils n'ont cédé qu'au besoin d'exprimer ce qu'ils sentaient. Ils ont été éloquents parce qu'ils étaient inspirés. Il en est de même pour l'art religieux. Le sentiment religieux peut animer un artiste, de

même que l'amour de la patrie, par exemple; et comme il est le plus puissant, en même temps que le plus élevé des sentiments de la nature humaine, on conçoit qu'il ait inspiré des œuvres sublimes. Mais c'est que les artistes dont l'âme était pénétrée de ce sentiment se contentaient de l'exprimer sans songer à autre chose. Ils chantaient comme l'oiseau chante, pour dire à toute créature ce dont leur cœur était plein. Si, au contraire, leur dessein avait été d'instruire ou de convertir, leur enthousiasme eût été un mensonge, dont ils eussent été punis par la froideur de leurs œuvres. En art, comme partout, la grande force du penseur c'est la sincérité.

Du reste, gardons-nous de rien exagérer. « On peut, dit très bien M. Rabier, accorder à l'artiste le droit, quelquefois même c'est son devoir, de se proposer par delà la satisfaction esthétique un but moral; mais à une condition : c'est que ce but ne soit ni trop déterminé ni trop manifeste, sans quoi le désintéressement et le jeu disparaîtraient, et pour l'artiste lui-même et pour le spectateur. Lorsque l'œuvre d'art a un but moral, il faut que ce but soit plutôt *senti* que *pensé*. Et, règle générale, l'artiste se confie à l'harmonie naturelle du beau, du vrai et du bien; il cherche le beau sans préoccupation étrangère; et s'il l'atteint, le vrai et le bien sont obtenus par surcroît. » (*Psychol.*, p. 645.)

189. Effet moralisateur de l'art. — Indépendamment du pouvoir qu'il possède d'éveiller en nous les sentiments les plus élevés, l'art a encore par lui-même un effet moralisateur. Cela tient d'abord à sa nature et à son essence. La raison pour laquelle nous recherchons la beauté est aisée à comprendre : c'est le besoin de perfection inné à l'âme humaine. Dans l'impuissance où nous sommes de nous satisfaire du monde réel, n'étant créés que pour l'infini, nous cherchons dans l'art un moyen de contenter les aspirations qui nous portent vers une beauté supérieure aux beautés naturelles. L'art naît ainsi spontanément de l'effort que fait l'homme pour s'élever vers l'absolu; et c'est en quoi le sentiment esthétique est frère du sentiment religieux, bien qu'il subsiste entre eux cette différence essentielle que les satisfactions que le sentiment esthétique cherche dans le monde sensible, le sentiment religieux les cherche dans un monde supérieur.

En second lieu, l'art, ainsi que l'avait bien vu Kant, a le très grand mérite de nous disposer à aimer quelque chose, même sans intérêt, et de nous dégager des passions misérables que tend à développer la vie active avec ses nécessités souvent brutales. Qui-

conque aime les arts se place, toutes les fois qu'il en jouit, dans une sphère supérieure où son âme ne peut manquer de s'épurer. Toutefois, il y a ici un excès à craindre. Il est plus aisé et plus doux de rêver que d'agir. Nous devons donc prendre garde que le goût des plaisirs esthétiques ne nous fasse trop oublier les devoirs et les réalités de la vie pratique. « Si la contemplation nous élève au-dessus de l'égoïsme grossier et vulgaire, elle peut dégénérer à son tour en une sorte d'égoïsme transcendant, non moins condamnable quoique plus raffiné. La contemplation du beau et du vrai est, comme l'a dit Aristote, une vie divine. Mais, comme l'a dit Kant, n'oublions pas que nous avons à cultiver notre jardin. » (Rabier, *Psychologie,* p. 653.)

CHAPITRE II

LE BEAU ET LE SUBLIME

190. Nature du beau. — Le but de l'art, avons-nous dit, c'est de réaliser la beauté. Mais qu'est-ce que la beauté? Quelle en est la nature et quel en est le principe?

Un grand nombre de philosophes, à la suite de Platon, ont cru voir en Dieu lui-même le type idéal et la source première de toute beauté. Cette doctrine est acceptable en un sens, et même elle s'impose; car il est certain que Dieu est le principe du beau comme il est le principe de toutes choses. Mais il importe de la bien comprendre. Entre Dieu et nous, en effet, il y a toujours cette fondamentale différence de nature que nous appartenons au temps et à l'espace par tout ce que nous sommes, par notre corps qui est divisible, par notre intelligence qui est discursive, par notre volonté qui est un *complexus* d'aspirations diverses et souvent contradictoires entre elles, tandis que Dieu est en dehors et au-dessus de la région du temps et de l'espace. Il suit de là que la perfection divine ne peut descendre dans cette région du temps et de l'espace, pour y constituer la perfection et l'être des choses de notre monde, qu'à la condition d'y perdre son unité absolue et, par conséquent, sa pureté; de même qu'un rayon de soleil ne peut traverser un prisme sans s'y diviser en forme d'arc-en-ciel. C'est ce qu'exprimaient très bien les Scolastiques, et après eux Descartes, lorsqu'ils disaient que toutes les perfections que possèdent les créatures se retrouvent dans le Créateur, non pas *formellement,* c'est-à-dire sous la forme que nous leur connaissons et seulement à un degré plus élevé, mais *éminemment,* c'est-à-dire sous une forme supérieure, hétérogène à l'autre, et la dépassant de toute la distance de l'infini au fini. Que l'on dise donc, si l'on veut, que le principe de toute beauté est en

Dieu, pourvu qu'il soit bien entendu que la beauté divine est autre chose que la beauté créée, même élevée à l'infinité[1].

Mais, sans insister davantage sur la question transcendante de savoir quel est le principe du beau, tâchons de déterminer ce qu'est le beau en lui-même.

Vouloir isoler le beau du bien pour en faire une essence à part est certainement une erreur. Le beau et le bien ne sont que deux aspects différents de l'être ou de la perfection. Qu'est-ce donc qui fait dans l'univers l'être ou la perfection ? Nous l'avons dit ailleurs, c'est l'ordre et la corrélation de tous les phénomènes les uns à l'égard des autres, l'harmonie qui unit entre eux tous les êtres de la nature, en un mot la *finalité générale*. Cet ordre, cette harmonie, cette finalité, en tant qu'ils rendent possibles l'existence de l'univers et celle des êtres qui le composent, constituent le bien : en tant qu'ils donnent satisfaction à la raison et à la partie supérieure de la sensibilité de l'homme, ils constituent le beau. La beauté n'est donc pas, comme le pensait Kant, une pure apparence et une illusion subjective ; c'est une réalité : et l'on peut dire même que c'est la chose la plus réelle qui existe, puisque nous savons que les choses n'ont d'existence qu'en proportion de la perfection relative, c'est-à-dire de la beauté qui est en elles.

Cette solution satisfait-elle aux conditions du problème que nous avons en vue ? La finalité est un rapport qui unit entre eux tous les êtres de la nature. Il sera donc aisé, avec cette théorie, d'expliquer la beauté de l'univers dans son ensemble, puisqu'il suffira pour cela de dire que cette beauté tient à la finalité générale des choses. Mais comment rendre compte des beautés particulières ? Comment rendre compte de ce jugement par lequel nous prononçons que tel objet est beau parmi tous les autres objets de la nature, et que Kant appelle *jugement de goût ?* D'où vient, par exemple, que nous trouvons le cheval plus beau que le pourceau, alors que cependant le cheval et le pourceau concourent l'un comme l'autre à l'harmonie universelle ? La réponse c'est qu'apparemment cette harmonie, au lieu de rester en quelque sorte diffuse, se concentre comme en autant de foyers en certains êtres privilégiés, qui l'expriment avec plus de puissance et de clarté que les autres, et

1. C'est pour cela qu'il faut rejeter absolument la doctrine suivant laquelle l'*idéal* serait une beauté homogène aux beautés que réalisent l'art ou la nature, mais *parfaite*, au lieu que celles-ci sont toujours *imparfaites*. Une *beauté parfaite*, à l'entendre ainsi, est une contradiction dans les termes, puisque la beauté suppose le temps et l'espace et que la perfection les exclut. Nous avons vu plus haut, en discutant le réalisme (185), quel est le véritable sens qu'il convient d'attacher aux mots *idéal* et *idéaliser*.

que, pour cette raison, nous déclarons beaux. Cela suppose, à la vérité, que le spectacle de ces objets éveille en nous au moins un sentiment confus de l'harmonie universelle qu'ils expriment; mais pourquoi n'en serait-il pas ainsi? Ne sommes-nous pas en communion constante avec la nature entière par notre corps qui y est lié et qui en dépend, par nos perceptions qui nous la révèlent à des degrés divers de clarté et de distinction, et même, au point de vue moral, par la solidarité qui nous fait participants de la destinée de tous les autres êtres? Et si l'harmonie universelle a un écho dans notre conscience, comment s'étonner que nous trouvions du charme aux objets qui nous la rendent plus manifeste et plus sensible?

Mais, si les beautés de la nature et les jugements de goût dont elles sont les objets peuvent se comprendre dans cette théorie, en est-il de même à l'égard des beautés que produit l'art? Oui, pourvu que l'on entende bien les rapports de l'art avec la nature. On peut, en effet, considérer dans un objet naturel, soit cet objet lui-même isolé du reste des êtres, soit ce même objet en tant qu'il fait partie intégrante de la nature totale et qu'il en exprime à sa manière l'unité et l'harmonie; c'est-à-dire, en d'autres termes, que l'on peut considérer soit l'être abstrait et la matière inerte des choses, soit, au contraire, ce qui fait les choses concrètes et vivantes, et ce que plus haut nous avons appelé leur *âme*. L'art réaliste ne voit dans les choses que le premier aspect, et c'est cet aspect seul qu'il cherche à rendre : aussi, au point de vue du réalisme, la beauté naturelle et la beauté artistique sont-elles également incompréhensibles. Mais toutes deux, au contraire, se comprennent fort bien du point de vue de l'idéalisme, qui ne cherche dans les choses que l'*âme*, c'est-à-dire ce par quoi l'harmonie du monde s'exprime en elles. Nous venons de le montrer pour la beauté naturelle; et, à l'égard de la beauté créée par l'art, l'application du même principe n'est pas moins certaine, puisque l'art, suivant l'idéalisme, n'a pour but que de faire passer l'âme ou la forme des objets du corps fragile que leur a donné la nature en un corps différent, relativement au moins impassible et impérissable, dans lequel elle brillera d'un plus vif éclat.

Ces considérations, si elles sont bien comprises, fournissent, ce semble, la solution d'un problème difficile, qui est celui-ci : Sur quels fondements reposent en général nos jugements de goût? ou, en d'autres termes : Qu'est-ce qui nous détermine à prononcer que tel objet est beau, et que tel autre ne l'est pas? En fait, s'il s'agit de juger, par exemple, de la beauté ou de la laideur d'un visage, tout

le monde le plus souvent sera d'accord. On pourrait donc croire que les raisons du jugement porté sont extrêmement frappantes, puisqu'elles se présentent les mêmes à tous les esprits; et cependant, lorsque l'on cherche à dégager ces raisons, on reconnaît vite qu'elles sont fort malaisées à apercevoir. La seule peut-être parmi les causes de nos jugements de goût qui soit bien manifeste, c'est l'habitude. Ainsi, pour nous, le type grec est beau, le type chinois est laid. Pourquoi? C'est évidemment parce qu'un long usage nous a familiarisés avec le premier, et, par conséquent, nous a mal disposés à l'égard du second, qui présente avec celui-là des différences si notables; tandis que pour des Chinois c'est assurément le type chinois qui a le plus de charme. Mais il s'en faut de beaucoup que l'habitude soit ici un principe d'explication suffisant; car ce ne sont pas toujours les types et les formes auxquels nous sommes le plus accoutumés qui nous plaisent le mieux. Il doit donc y avoir une autre cause de nos jugements de goût, et beaucoup plus déterminante que l'habitude. Or cette cause pourrait être celle que nous avons indiquée, c'est-à-dire un sentiment confus et tout à fait inanalysable de l'harmonie universelle des choses en tant que s'exprimant d'une manière particulière dans l'objet naturel ou artificiel que nous considérons. Par exemple, l'admiration qu'on éprouve quelquefois en présence d'une fleur ou d'un visage humain tiendrait, si notre explication est exacte, à ce que l'on reconnaît, comme d'instinct, dans chacun de ces objets une expression brillante de la finalité générale de la nature.

A quoi il faut ajouter que dans tout jugement de goût intervient nécessairement une conception plus ou moins obscure de la hiérarchie naturelle des êtres, conception qui fait que nous nous montrons plus ou moins exigeants à l'égard de chaque individu suivant le rang que son espèce occupe dans cette hiérarchie. Par exemple, il est certain qu'il y a dans un homme quelconque une expression beaucoup plus puissante et plus élevée de la finalité universelle, et, par conséquent, beaucoup plus de *beauté absolue* que dans n'importe quel cheval. Cependant il nous arrive souvent de trouver un homme laid et un cheval beau. C'est que cet homme, tout en étant plus beau qu'un cheval, absolument parlant, est inférieur au type de son espèce, tandis que ce cheval exprime brillamment le type de la sienne.

191. La laideur. — A la beauté s'oppose la *laideur*. Les mêmes principes auxquels nous venons de faire appel pour expli-

quer la beauté et le sentiment que nous en avons doivent servir aussi à expliquer la laideur en renversant les termes. Le jugement par lequel nous déclarons qu'une chose est laide aurait donc pour fondement, suivant ces principes, la conscience indistincte en nous que cette chose est l'expression d'un manque d'harmonie dans la nature en général. Il ne saurait y avoir à cela de difficultés, attendu que, s'il y a de l'harmonie dans l'univers, il est certain que cette harmonie n'est pas parfaite ; en sorte que l'on peut comprendre que les choses belles et les choses laides expriment tour à tour ces deux aspects opposés de la finalité universelle. Voyons maintenant quel usage l'art peut faire de la laideur.

Puisque c'est la beauté que l'artiste doit réaliser, il peut sembler que la laideur doive être rigoureusement bannie du domaine de l'art. Or l'expérience prouve au contraire que de véritables monstruosités, surtout quand ce sont des monstruosités d'ordre moral, peuvent devenir esthétiquement intéressantes au plus haut point. Quoi de plus admirable, par exemple, que l'Othello de Shakespeare ou le Néron de Racine? et quels sont les types de vertu idéale dont l'art ait jamais tiré des effets esthétiques plus puissants? Comment se fait-il donc que nous trouvions ainsi de l'attrait à ce qui est difforme et monstrueux?

Une solution évidemment insuffisante de cette difficulté c'est la théorie des *repoussoirs*. La laideur, a-t-on dit quelquefois, a sa place nécessaire dans les œuvres d'art pour faire ressortir la beauté par le contraste.

> C'est une ombre au tableau qui lui donne du lustre.

Comme si les types dont nous parlons n'intéressaient pas par eux-mêmes! Comme si, dans les drames où ils figurent, ils n'occupaient pas le premier plan, et n'attiraient pas d'abord tous les regards ! D'ailleurs, le contraste est toujours chose réciproque ; et si l'on peut dire que la fureur d'Othello, par exemple, fait ressortir l'innocence et la résignation de Desdémone, il est également vrai que l'innocence et la résignation de Desdémone font ressortir la fureur d'Othello. Il faut donc chercher autre chose.

La vraie cause de ces effets que peuvent produire la perversité morale la plus horrible et la passion la plus effroyable, c'est peut-être qu'en art les choses nous intéressent par leur grandeur plus que par tout le reste. Pourvu que le personnage qu'on nous représente soit grandiose, peu nous importe qu'il le soit dans le bien ou dans le mal. Peut-être même les types qui sont grands dans le

mal ont-ils l'avantage sur les autres, parce qu'il est plus facile de pousser en ce sens-là les choses à l'extrême. Le Satan de Milton se rappelle son bonheur perdu, et exhale son désespoir dans cette parole terrifiante et sublime : « J'ai dit au mal : Vous êtes mon bien! » Si nous rencontrions dans la vie réelle un homme capable d'un sentiment pareil, cet homme nous ferait horreur, et nous en détournerions nos yeux. Ici nous sommes attirés au contraire. C'est qu'au fond nous savons bien (sans pourtant en avoir une conscience trop distincte qui nous gâterait notre plaisir) que tout cela n'est qu'un jeu, que toute cette perversité n'est qu'un spectacle; et alors nous nous abandonnons au plaisir de contempler une difformité morale dont la grandeur nous étonne en même temps qu'elle nous cause une sorte d'effroi. C'est, en effet, le privilège de l'art de savoir dépouiller les objets de leur matérialité grossière, par où ils pourraient nous froisser, et de les réduire à une forme pure capable d'agréer à l'imagination.

Toutefois, il est impossible de se dissimuler que l'intérêt incontestable que l'art nous fait prendre quelquefois à la laideur morale — et cela quelque honnêtes que nous soyons d'ailleurs — est difficilement conciliable avec ce que nous avons dit plus haut du caractère moralisateur de l'art. A vrai dire, si la contemplation esthétique peut être morale par ses effets, elle ne l'est guère par elle-même, et il y a lieu de se demander si elle ne tendrait pas plutôt à nous éloigner de la moralité véritable. La raison en est que l'art est un jeu, et qu'il transforme en jeu tout ce dont il s'empare, la morale comme le reste, ce que la morale, en réalité, ne peut souffrir, attendu qu'elle est un absolu. Envisager la morale en esthéticien n'est certainement pas la bonne manière pour la comprendre. A l'austère devoir on substitue par là quelque chose d'assez différent, et souvent même de très opposé, qui s'appelle l'*honneur*. L'honneur c'est le commandement moral dépouillé de sa nécessité intrinsèque, et transformé esthétiquement en un autre idéal qui plaît davantage à l'imagination et au sentiment, mais qui ne saurait suffire à la conscience. C'est pour cela que l'honneur, comme règle de conduite, ne peut remplacer l'idée du devoir. Il est, comme la beauté que crée l'art, quelque chose de séduisant, mais de superficiel : c'est le jeu de la conscience. Mais une conscience vraiment morale ne joue pas, car elle a dans le devoir une œuvre sérieuse à accomplir.

192. Le joli et le ridicule. — On considère souvent le

joli comme un degré inférieur du beau. Il semble pourtant qu'entre ces deux choses il y ait plus qu'une simple différence de degré : nous voulons dire, une différence de nature. Expliquer d'après des principes certains ce que c'est que le joli serait difficile. Sur ce point, comme sur tant d'autres en esthétique, il n'est pas aisé de justifier ses opinions par des raisons solides. Voici l'explication que nous proposerons.

Kant avait distingué soigneusement le plaisir du beau des plaisirs que procurent à nos sens les objets sensibles, couleurs, odeurs, saveurs, etc. Cette distinction est certainement fondée si l'idée que nous nous sommes faite de la nature du beau est exacte; car la finalité générale exprimée d'un certain point de vue par l'objet que nous appelons beau plaît à l'intelligence, mais non pas aux sens. Le beau, comme dit Kant, n'est donc pas l'agréable. Au contraire, le joli paraît pouvoir se réduire à l'agréable, étant admis que l'agréable c'est, suivant l'expression de Kant, « ce qui plaît aux sens dans la sensation » : ce qui ne veut pas dire que, réciproquement, l'agréable soit le joli; car le qualificatif de *jolis* ne convient qu'aux objets de nos sensations représentatives, particulièrement à celles de la vue et de l'ouïe lorsqu'elles sont agréables, mais non pas aux objets de nos sensations affectives. Le joli consisterait donc, d'après cela, dans de certains arrangements naturels ou artificiels de sons, de couleurs, quelquefois même d'idées ou de sentiments, capables d'éveiller en nous des sensations agréables, ou des émotions légères qui ne font qu'effleurer l'âme sans la pénétrer. Quoiqu'il soit loin de valoir le beau, le joli a encore son prix; mais il faut pour cela que l'art qui l'a produit ne se fasse pas trop voir. On aime bien les mets délicats; mais on se soucie peu de pénétrer dans la cuisine où ils s'apprêtent. Lorsque l'art devient trop visible, le joli, au lieu de plaire, court risque d'agacer, et nous le qualifions alors de mièvre, de précieux et de maniéré.

Le *ridicule* s'oppose au joli comme le laid s'oppose au beau. Ce qui produit le ridicule c'est donc le manque de justesse dans un arrangement qui était fait pour plaire aux sens, et qui en réalité leur déplaît. Ainsi, un assemblage de couleurs mal harmonisées dans un ameublement ou dans un costume est souvent déclaré *laid :* le vrai mot serait plutôt *ridicule.* On peut dire aussi que le ridicule c'est ce qui froisse en nous des sentiments légitimes, mais d'ordre inférieur. Par exemple, la vanité est ridicule, parce qu'un homme vain est simplement un homme qui veut s'en faire accroire, qui s'exalte lui-même pour des qualités plus ou moins

insignifiantes, et qui veut des louanges sans prétendre pour cela s'imposer à notre admiration; mais l'orgueil est laid et odieux, parce qu'il est un sentiment injuste et contre nature, qui consiste non seulement à s'estimer plus qu'on ne vaut, mais encore à vouloir se subordonner les autres hommes et à faire de soi le centre universel des choses.

Il ne faut pas confondre le ridicule avec le risible. Par lui-même le ridicule ne fait pas rire: il exciterait plutôt la pitié des gens sensés. Pour que nous riions, en général, il faut un contraste, et c'est seulement quand il donne lieu à un contraste que le ridicule provoque le rire. Par exemple, la vanité d'un homme, qui par elle-même n'est que ridicule, peut devenir risible si nous voyons cet homme, pour se faire valoir, faire des efforts qui n'aboutissent qu'à mettre en relief ses défauts. C'est pour cela que la recherche excessive dans le costume est simplement ridicule; mais la fausse élégance est à la fois ridicule et risible.

193. Le sublime. — A l'inverse du joli, le sublime est souvent considéré comme n'étant qu'un degré supérieur du beau. Kant, qui a traité en perfection la question du sublime, ne serait pas de cet avis, et peut-être aurait-il raison. Dans tous les cas, il faut reconnaître que la différence de degré, si tant est qu'il n'y en ait pas d'autres, engendre ici des différences de nature, et que le beau et le sublime sont loin d'avoir à tous égards les mêmes caractères.

Le caractère principal du beau c'est de plaire et de charmer. Le sublime ne charme pas, il transporte; il fait sortir l'homme de lui-même, et lui donne une sorte de contact momentané avec l'infini. Ce qui fait que le beau plaît et charme c'est qu'il donne satisfaction à toutes nos facultés : le sublime leur fait plutôt violence, en nous élevant au-dessus de nous-mêmes. Il suit de là que le sentiment du beau est pur, c'est-à-dire parfaitement serein et joyeux : le sentiment du sublime est mélangé au contraire : la joie qu'il nous cause a quelque chose de grave, et même d'austère, ce qui ne veut pas dire qu'elle perde par là de son intensité, bien au contraire. Par ce caractère de gravité le sentiment du sublime se rapproche du sentiment moral, que du reste il suppose, sans pour cela se confondre avec lui. Si, en effet, pour goûter le beau il suffit, à ce qu'il semble, d'avoir des sens et de l'intelligence, il faut pour être sensible au sublime avoir de l'âme et, par conséquent, une certaine moralité. Le sublime est une intuition idéale de laquelle les esprits vulgaires sont incapables.

Mais qu'est-ce qui produit en nous le sentiment du sublime? ou, en d'autres termes, quels caractères peuvent donner à un objet la sublimité? Il est manifeste que cette question ne comporte pas une réponse définitive et complète : la sublimité, pas plus que la beauté, n'est déterminée par un nombre restreint de conditions assignables. Cependant on peut dire, ce semble, que la caractéristique des choses sublimes en général c'est l'illimitation et l'indétermination. Ce qui est à contours précis, ce que l'intuition des sens ou celle de l'intelligence réussissent à embrasser tout entier, peut être beau, mais n'est jamais sublime. Le sublime ne se perçoit pas, et surtout ne s'analyse pas. Un objet sublime produit dans l'âme une impression confuse, dont l'imagination s'empare, et où, précisément en raison de ce qui s'y trouve d'indéterminé, elle découvre un infini. C'est pour cela que les choses, en général, ne sont sublimes que par leurs qualités expressives : le plastique, qui veut être analysé, compris et goûté dans le détail, qui par conséquent est déterminé et plaît en tant que tel, ne saurait être sublime. La beauté est dans les objets; la sublimité, dans les sentiments que les objets évoquent : l'objet sublime disparaît, en quelque sorte, devant le sentiment qu'il a fait naître, et nous laisse en présence de ce sentiment seul.

Si ces considérations sont justes, on comprendra sans peine que l'impression du beau s'éveille plus aisément dans les contrées où l'air est pur et transparent, et où le soleil projette sur les objets une lumière éblouissante, comme la Grèce et l'Italie. Le sublime, au contraire, sera plus familier aux races habitant sous un climat froid et sombre, où la vision est indistincte à faible distance, même dans les plus beaux jours. Les peuples du Midi vivent surtout par les sens, c'est pourquoi ils ont le culte de la beauté; ceux du Nord vivent plutôt par l'imagination, et c'est l'imagination qui enfante le sublime.

Le sublime est-il du domaine de l'art? On ne peut le contester, car il est certain qu'Homère, Shakespeare, Corneille, sont souvent sublimes; et pourtant il est difficile de comprendre comment un artiste peut donner à son œuvre ce cachet d'illimitation qui est la condition de la sublimité. Évidemment, un pareil résultat ne saurait s'obtenir par un effort conscient; mais on conçoit que l'artiste, lorsque son imagination s'est exaltée et a enfanté des images grandioses, puisse faire passer en nos âmes des impressions semblables. A vrai dire, cependant, le sublime paraît être du domaine de la nature plus que du domaine de l'art. La montagne,

la mer, le ciel étoilé, les grands déchaînements des forces naturelles, toutes ces choses sont sublimes, parce qu'elles nous ouvrent l'infini. La nature paraît donc avoir plus de puissance pour produire le sublime, et l'art pour créer le beau.

7055

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE
Jules BARDOUX, Directeur.

LOGIQUE

INTRODUCTION

194. Définition de la logique. — La *logique,* au sens le plus large du mot, est l'emploi correct des procédés nécessaires à l'esprit humain pour atteindre à la vérité. Ainsi l'on dit d'un homme qui pense et qui raisonne bien qu'il *a de la logique.* La logique ainsi entendue est quelque chose de spontané ; c'est la rectitude naturelle à l'intelligence. Mais si penser spontanément avec justesse peut suffire à tous ceux pour qui l'intelligence n'est qu'un instrument et un moyen soit pour la vie pratique, soit pour la science, le philosophe veut savoir par réflexion comment l'esprit procède dans la spontanéité de sa nature, et comment il doit procéder pour atteindre le vrai. De là la nécessité pour nous d'une étude portant sur les caractères des opérations mentales en tant que ces opérations ont pour objet et pour résultat la connaissance de la vérité. Or c'est cette étude qui constitue ce que l'on appelle proprement la *Logique.* Ainsi, tandis que les autres sciences s'occupent d'objets particuliers pris dans la nature : les mathématiques, du nombre et de l'espace ; la physique, des phénomènes lumineux, calorifiques, etc., la logique s'ocupe des conditions générales de la science elle-même. C'est donc vraiment la science de la science, *ars artium,* comme dit Bacon.

Il résulte de cette définition que la logique s'occupe des opérations de l'esprit, de même que la psychologie, mais qu'elle les traite d'un point de vue différent. L'objet de la psychologie c'est le travail par lequel l'esprit forme les idées, les jugements et les rai-

sonnements ; la logique étudie ces résultats de l'activité intellectuelle une fois obtenus et en quelque sorte tout faits. La psychologie recherche les conditions d'existence, la logique, les conditions de légitimité de la pensée. Aucune confusion donc n'est possible entre les objets de ces deux sciences.

195. Utilité de la logique. — Les sciences, en général, ne présupposent pas la théorie logique des opérations par lesquelles elles se constituent ; car on peut être un grand savant, et même un habile raisonneur, sans avoir fait une étude particulière de la logique. Il faut aussi reconnaître, avec les logiciens de Port-Royal, que toute la logique du monde serait incapable de rendre juste ou pénétrant un esprit naturellement faux ou obtus. Aussi y avait-il quelque excès dans la confiance que certains scolastiques avaient en la logique sous ce rapport, s'imaginant qu'il peut y avoir des préceptes dont l'observance nous permette de raisonner à coup sûr ; et c'est un grand service que Descartes a rendu à l'esprit humain, lorsqu'il a montré qu'au contraire le seul garant que nous puissions avoir de la rectitude de nos pensées est une intuition rationnelle qui se justifie aux yeux de l'esprit par sa propre clarté, et non par sa conformité à des règles extérieures. Mais, ces réserves faites, il est certain que la connaissance de la logique est de la plus grande importance, non seulement pour le philosophe, dont c'est l'objet propre d'étudier l'esprit humain sous tous ses aspects, mais encore pour le savant. Quel est, en effet, l'homme intelligent qui voudrait se servir d'un instrument sans en connaître en rien la valeur ni la structure ? Et combien plus naturelle encore et plus vive sera la curiosité qui poussera l'homme dont nous parlons à résoudre cette question préliminaire à l'égard de l'instrument par excellence, de l'instrument universel de la connaissance, qui est l'esprit lui-même ! Du reste, ce n'est pas ici affaire de curiosité pure ; car il est évident qu'il y a, même au point de vue des résultats pratiques, un grand avantage à pouvoir se rendre un compte exact de ce que l'on fait, et à pouvoir substituer à une raison instinctive une raison sûre d'elle-même et de ses procédés. C'est pour cela que tous les savants dignes de ce nom sont logiciens à quelque degré, parce que tous réfléchissent sur les conditions d'existence des sciences qu'ils cultivent et de la science en général. Quelques-uns même sont des logiciens éminents ; et si l'on demandait quel est l'homme qui, dans ce siècle, a introduit en logique le plus d'idées neuves et fécondes, le nom par lequel il faudrait répondre

serait probablement non pas celui d'un philosophe, mais celui d'un savant, Claude Bernard.

196. Division de la logique. — Si nous examinons quelles sont pour l'esprit humain, d'une manière générale, les conditions de la connaissance de la vérité, nous reconnaîtrons que ces conditions sont de deux sortes. D'abord il est de certaines lois tenant uniquement à la structure même de nos intelligences, tout à fait indépendantes des objets variables auxquels nos pensées s'appliquent, purement formelles par conséquent, que l'esprit doit observer pour penser d'une manière effective, à plus forte raison encore pour penser avec justesse. L'étude de ces lois est l'objet de la *logique formelle* ou *logique pure*. Mais penser conformément aux lois générales de l'esprit ne suffit pas. Il faut encore, pour découvrir la vérité, particulièrement dans les sciences, procéder par certaines voies qui varient avec les choses à connaître, c'est-à-dire suivre certaines *méthodes :* par exemple, l'histoire naturelle ne pourrait pas se traiter comme la géométrie. Après la logique pure vient donc naturellement une *logique appliquée,* qui s'occupe des méthodes scientifiques, et que, pour cette raison, on appelle encore *méthodologie.*

Nous commencerons, suivant l'usage, et comme il est naturel, par la logique formelle. Mais, avant d'aborder cette étude, quelques définitions sont nécessaires.

197. La vérité, la science et l'opinion. — On appelle *vérité* la conformité de nos jugements avec la réalité des choses. L'*erreur* est le contraire de la vérité.

La *science,* c'est la vérité consciente et sûre d'elle-même[1]. « Quand par le raisonnement, dit Bossuet, on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la faculté de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle *science.* » La science doit donc nécessairement s'obtenir, soit par intuition rationnelle, soit par raisons démonstratives.

Lorsque l'intuition rationnelle et les raisons démonstratives font défaut ensemble, la connaissance prend le nom d'*opinion,* du moins dans l'ordre spéculatif. Ainsi nous savons de science certaine que la tangente à la circonférence est perpendiculaire au rayon qui va

1. On voit que le mot *science* est pris ici comme désignant un état de l'esprit. Nous aurons occasion plus tard d'employer ce même mot en un sens différent, quand nous parlerons des *sciences,* ou de la *science* en général ; mais la confusion n'est pas à craindre.

au point de contact; mais l'incandescence du globe terrestre en son centre n'est objet que d'opinion, parce que dans ce dernier cas les raisons invoquées sont seulement *probables.*

Nous disons qu'il n'y a d'opinion qu'en matière de spéculation. En effet, hors de l'ordre spéculatif il existe des jugements indémontrables auxquels l'esprit adhère tout aussi fermement que s'ils étaient démontrés, les jugements fondés sur le témoignage par exemple. Il est clair que de tels jugements n'ont nullement le caractère de jugements d'opinions. Ce sont des jugements de *foi* ou de *croyance.*

198. Les degrés d'adhésion de l'esprit à la connaissance. — La question des degrés d'adhésion de l'esprit à la connaissance est plutôt psychologique que logique. Néanmoins c'est à la logique qu'on la rattache le plus souvent. Sur ce point encore nous nous conformerons à l'usage.

Par rapport à l'adhésion qu'il donne à ses jugements, l'esprit peut passer par trois états différents : la *certitude,* l'*opinion* et le *doute.*

La *certitude,* c'est l'adhésion pleine et entière de l'esprit au jugement porté.

Nous venons de désigner par le mot *opinion* le caractère intrinsèque d'un jugement qui n'est que probable ; mais on peut aussi se servir du même mot pour désigner l'adhésion incomplète que nous donnons à un tel jugement. Ainsi entendue, l'opinion a pour corrélatif nécessaire le *doute.*

L'opinion, disons-nous, c'est l'adhésion partielle à un jugement ; le doute c'est ce qui manque à cette adhésion pour être complète et se changer en certitude, ou, ce qui revient au même, l'adhésion donnée au jugement contraire à celui qui fait pour nous l'objet de l'opinion. On définit quelquefois le doute : un état d'équilibre absolu de l'esprit entre deux jugements contraires, équilibre résultant de ce que les raisons de part et d'autre se balancent rigoureusement. Mais cette définition paraît difficilement admissible. En effet, le doute, à ce compte, n'admettrait pas de degrés; or il semble qu'il en admette. C'est du moins ce qu'atteste l'emploi fréquent de locutions telles que celles-ci : *je doute un peu, je doute fort,* etc. De plus, le doute serait un état d'esprit extrêmement rare, puisqu'il arrive très peu que nos raisons d'affirmer et nos raisons de nier s'équivalent sur un même objet. On répond à cela en alléguant les sceptiques, qui trouvent toujours que toutes les opinions

se valent. Mais, d'abord, il n'y a pas que les sceptiques qui doutent : donc ce n'est pas le doute sceptique seul qu'on doit avoir en vue en définissant. Puis il n'est pas vrai que le sceptique ne penche jamais d'aucun côté; et, s'il ne se prononce jamais, c'est qu'il craint toujours qu'en dehors des raisons qu'il a actuellement dans l'esprit il y en ait de contraires, et de meilleures, qui lui échappent.

De même que le doute, l'opinion doit admettre des degrés à l'infini, puisqu'elle est la contre-partie du doute; mais la certitude n'en admet pas, parce que, tant que l'on n'a pas la certitude pleine et entière, on doute encore quelque peu, et là où l'on doute, si peu que ce soit, la certitude n'existe pas. La certitude est donc un état absolu de l'esprit.

PREMIÈRE PART E

LOGIQUE FORMELLE

Les opérations fondamentales de l'esprit sont au nombre de trois: la *conception,* ou simple appréhension des idées; le *jugement,* par lequel nous lions les idées entre elles et affirmons leurs rapports; le *raisonnement,* par lequel nous concluons de certains jugements reconnus ou supposés vrais la vérité d'autres jugements connexes aux premiers. La logique formelle doit donc traiter : 1° de la conception des idées, et des *termes* qui les expriment; 2° du jugement et de la *proposition* par laquelle il se formule ; 3° du raisonnement, et du *syllogisme* qui en est la forme la plus importante.

CHAPITRE PREMIER

LES IDÉES ET LES TERMES

199. Définition et caractères de l'idée. — *L'idée,* qu'on appelle encore *notion* ou *concept,* ne doit pas être confondue avec l'*image.* L'image est la représentation d'un objet sensible et individuel, et elle vient des sens. L'idée est la conception d'un objet purement intelligible, et elle est un acte de la raison.

Nous avons vu en psychologie (89) qu'il y a lieu de distinguer deux sortes d'idées : les idées *générales,* qui représentent des *genres* ou des *espèces,* c'est-à-dire des groupes illimités d'individus semblables, comme *homme, arbre, triangle;* et les idées proprement *abstraites,* qui ne répondent, immédiatement au moins, à rien d'existant dans la nature, comme les idées de *justice,* de *civilisation,* de

science, etc. Mais, en logique, on n'a pas à tenir compte de cette distinction, parce que l'on n'y considère les idées qu'à titre de formes de la connaissance, et, par conséquent, sans avoir égard à la nature de leurs objets.

200. Conditions de la vérité formelle des idées. — Reste à savoir quelles conditions logiques une idée doit remplir pour être vraie. Quand nous disons qu'une idée doit être *vraie*, ce n'est pas d'une vérité *objective*, c'est-à-dire de l'application possible de l'idée en question à quelque objet, qu'il faut l'entendre : il ne peut être question ici que d'une vérité *formelle*, c'est-à-dire de la valeur de l'idée en tant que *forme* de la pensée.

La condition nécessaire et suffisante pour qu'une idée soit formellement vraie, c'est qu'elle n'enferme pas de contradictions, c'est-à-dire qu'elle ne contienne pas d'éléments qui s'excluent les uns les autres. Par exemple, l'idée d'un nombre actuellement réalisé ou réalisable et pourtant infini, l'idée d'une circonférence commensurable avec son diamètre, sont des idées contradictoires, et par suite formellement fausses, ce qui du reste entraîne qu'elles le soient encore matériellement, c'est-à-dire qu'elles ne puissent avoir d'objets dans la nature.

Mais comment se fait-il que l'esprit puisse concevoir des idées contradictoires, alors que le principe de contradiction est la loi nécessaire de toute pensée?

D'abord, il faut faire observer qu'un concept contradictoire n'est pas un vrai concept. Par exemple, *un carré dont tous les points seraient à égale distance du centre* est une chose qui peut bien s'énoncer, mais non pas se penser d'une manière effective. Un concept contradictoire n'est donc qu'un concept purement verbal, un *pseudo-concept*. Néanmoins, tel qu'il est, il veut être expliqué. La cause qui y donne lieu c'est la *confusion* des idées.

Une idée est *distincte* lorsque nous en pouvons faire l'analyse, et par conséquent reconnaître les éléments qui sont en elle; elle est *confuse* dans le cas contraire. Ainsi l'idée du triangle est une idée distincte, parce que nous pouvons déterminer ce qui constitue le triangle, trois côtés et trois angles, sans rien de plus; mais l'idée d'une espèce animale, comme le cheval, est une idée confuse, parce que nous ne saurons jamais complètement quels sont les éléments intégrants et constitutifs de la nature du cheval[1].

1. On distingue encore les idées au point de vue de la *clarté* et de l'*obscurité*. Une idée est *claire* lorsque nous pouvons reconnaître aisément l'objet auquel elle s'applique : par exem-

Cela posé, nous avons la cause des contradictions qui peuvent exister dans nos idées. Une idée contradictoire est toujours une idée confuse. On conçoit, en effet, que dans la partie indistincte d'une idée puissent se glisser des éléments qui, logiquement, s'excluent les uns les autres. Le moyen assuré d'éviter les idées contradictoires c'est donc d'amener toutes nos idées à l'état de distinction parfaite par l'analyse exacte des éléments qui les composent, c'est-à-dire d'en faire la *définition.*

201. La définition. — Ainsi la définition n'est pas autre chose que l'*analyse intégrale de la compréhension d'une idée.*

Que l'analyse doive être intégrale, du moins dans la définition idéale et parfaite, c'est chose évidente; car énumérer un ou plusieurs caractères d'un objet qui peuvent lui être communs avec d'autres, ce n'est pas le faire connaître comme tel, et par conséquent le définir. Par exemple, on ne définira pas l'homme en disant qu'*il est un animal,* attendu qu'il y a beaucoup d'animaux autres que l'homme. La définition doit donc s'appliquer à tout le défini (*toti definito*)[1], ce qui entraîne qu'elle s'applique encore au seul défini (*soli definito*), puisque, les idées étant toutes différentes les unes des autres, il suffit d'énoncer le contenu total d'une idée pour la mettre par là même à part de toutes les idées différentes.

Il suit de là encore que toute proposition qui définit est une proposition *réciproque,* c'est-à-dire une proposition dont le sujet et l'attribut sont rigoureusement équivalents et peuvent être intervertis. En effet, dans une telle proposition le sujet et l'attribut ont la même compréhension, sauf la différence que cette compréhension est implicitement contenue dans le sujet, tandis qu'elle est explicitement développée dans l'attribut.

De ce principe que toute définition est une analyse il résulte encore que tout ce qui n'est pas susceptible d'être analysé n'est pas susceptible d'être défini. Or c'est là précisément le cas de toutes les

ple, l'idée qu'un fils a de son père est une idée claire, parce qu'un fils ne peut guère être exposé à confondre son père avec une autre personne. L'idée est *obscure* dans le cas contraire : ainsi les idées d'un grand nombre d'espèces animales et végétales sont obscures pour les personnes qui ne connaissent pas l'histoire naturelle.

Cette distinction des idées claires et des idées obscures est sans intérêt pour la logique formelle, car le logicien n'a pas à considérer comment se fait l'application d'une idée aux objets extérieurs.

1. Un certain nombre de logiciens disent : *omni definito,* entendant par là que la définition doit s'appliquer à tous les individus de l'espèce définie; de sorte que, par exemple. on ne pourrait pas définir l'homme *un animal à peau blanche,* puisqu'il y a des nègres. Mais alors la définition se rapporterait à l'extension des termes. Or il est manifeste, et tout le monde accorde, qu'elle se rapporte uniquement à la compréhension.

notions simples, lesquelles constituent autant de genres suprêmes et irréductibles, sinon au point de vue métaphysique, du moins au point de vue logique. Il en est de même, mais pour une raison inverse, à l'égard des individus, dont la compréhension est illimitée, et par conséquent impossible à analyser en totalité; de sorte qu'on ne peut que les *décrire,* c'est-à-dire indiquer leurs caractères les plus apparents, et ceux par lesquels il est le plus aisé de les reconnaître. On ne définit donc, à proprement parler, que les espèces et les genres intermédiaires.

Bien que la définition doive reposer sur une analyse intégrale des caractères de la chose à définir, ce serait pourtant une exagération de prétendre qu'elle exige une réduction de cette chose à ses éléments ultimes, c'est-à-dire à des notions absolument simples. Les idées complexes sont généralement décomposables en d'autres idées plus simples, mais encore complexes, auxquelles néanmoins on peut s'arrêter, parce qu'elles sont suffisamment distinctes. Par exemple, on définira bien l'arithmétique : *la science des nombres,* sans qu'il soit nécessaire, pour rendre la définition complète, d'analyser l'idée de science et l'idée de nombre. Autrement on n'en finirait jamais, et les définitions les plus simples exigeraient de l'esprit un travail fastidieux et énervant, sans compter que les notions acquises deviendraient inutiles, puisque, au lieu de s'en servir, il faudrait toujours les dissoudre par l'analyse.

Rattacher un objet à définir à une notion plus élémentaire, et par conséquent plus générale, revient à faire rentrer cet objet dans la notion en question comme une espèce dans le genre qui la contient. Mais le genre ne détermine pas l'espèce à lui seul; il y faut ajouter la *différence,* c'est-à-dire ce qui distingue l'espèce considérée des autres espèces du même genre. Par exemple, lorsque je dis que l'arithmétique est une science, j'indique le genre logique dont elle fait partie. Mais ce n'est pas une science quelconque, ni la science en général; c'est une science particulière et déterminée, la science des nombres. L'objet de la science, c'est-à-dire les nombres, voilà donc la différence, qu'il est nécessaire de faire connaître en même temps que le genre. Ainsi la définition se fera *par le genre et la différence.*

Les logiciens ajoutent d'ordinaire qu'elle doit se faire par le genre *prochain* et la différence *spécifique.* A l'égard du genre prochain, voici comment la chose doit être entendue. Les notions générales s'enveloppent et se contiennent les unes les autres suivant l'ordre de l'extension croissante et de la compréhension décrois-

sante. Cela est manifeste surtout lorsque l'on considère la hiérarchie des espèces dans la classification naturelle. Ainsi le lion est une espèce du genre *félin,* qui lui-même peut être considéré comme une espèce du genre *digitigrade,* lequel à son tour rentre dans les genres *carnassier, onguiculé, mammifère,* etc. On comprend donc qu'il y ait avantage à définir le lion un *félin* plutôt qu'un *carnassier* ou un *mammifère,* puisque félin dit carnassier et mammifère, tandis que carnassier et mammifère ne disent pas félin. Du reste, il n'y a à cela qu'un intérêt pratique, et pas du tout de nécessité logique.

La règle relative à la différence spécifique est plus importante. Il existe, en effet, deux sortes de différences qui distinguent une espèce des autres espèces du même genre. La première est ce qu'on appelle le *propre,* c'est-à-dire un caractère qui n'appartient qu'à l'espèce considérée, mais qui ne se rattache pas par une relation aisément intelligible à l'ensemble des autres caractères particuliers à cette espèce. Tel est, par exemple, le rire chez l'homme. L'autre, c'est la différence *spécifique,* c'est-à-dire celle qui caractérise essentiellement l'espèce, et qui par là même en explique la nature; par exemple, la raison chez l'homme. La définition ayant pour principale raison d'être de rendre son objet intelligible, on conçoit sans peine qu'elle doive se faire par la différence spécifique plutôt que par le propre.

Un même objet peut donner lieu à des définitions différentes, suivant le point de vue où l'on se place pour définir. Ainsi il y a lieu de distinguer les définitions *nominales,* qui font simplement connaître leurs objets, celle-ci par exemple : *La sphère est une surface dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur appelé centre;* et les définitions *causales,* qui font connaître la manière dont leurs objets peuvent être produits, par exemple : *La sphère est une surface engendrée par la révolution d'une demi-circonférence autour de son diamètre.* Il est clair que ces dernières sont préférables aux premières, en général, parce qu'elles montrent la possibilité de réaliser le concept défini. Ainsi la définition nominale de la sphère n'indique pas que la sphère est possible ; mais la définition causale montre qu'elle l'est.

Certains logiciens distinguent encore les *définitions de mots,* qui ont pour objet de faire connaître le sens des mots, et les *définitions de choses,* qui portent sur la nature même des choses. D'autres jugent cette distinction peu fondée, parce qu'il est impossible, disent-ils, de définir un mot sans définir en quelque façon la chose

qu'il désigne, et de définir une chose sans donner par là même le sens du mot qui l'exprime. Il y a du vrai dans cette observation; mais s'il n'y a pas d'opposition de nature entre ces deux formes de la définition, il y a au moins une différence d'usage. Il est certain que celui qui dit : *Je désigne par tel mot telle chose,* connue d'ailleurs, songe à définir le mot et non pas la chose : et celui qui dit : *Les caractères de telle espèce sont tels et tels,* songe à définir la chose, et non pas le mot.

L'utilité des définitions de choses ne fait pas question; celle des définitions de mots est aisée à comprendre. La communication par le langage suppose, en effet, que les hommes attachent aux mêmes mots le même sens. Le plus grand nombre des mots ont des acceptions qui ne varient guère, et que l'usage a fixées suffisamment. Ceux-là n'ont pas besoin d'être définis. Mais il en est d'autres, et ce sont précisément les plus importants, qui peuvent prendre des acceptions multiples : tels sont les mots *absolu, raison, liberté,* etc. Pour ceux-là la définition est nécessaire. C'est ainsi qu'on voit souvent des personnes, qui sont d'accord en réalité, discuter indéfiniment sans parvenir à s'entendre, parce qu'il y a dans leur langage une équivoque tenant à ce qu'elles prennent les mêmes mots en des sens différents.

202. La division. — La division est à l'égard de l'extension d'un concept ce que la définition est à l'égard de sa compréhension : c'est donc une analyse de l'extension de ce concept, c'est-à-dire une énumération de toutes les espèces comprises dans la notion générale.

La division doit reposer sur un principe : autrement on diviserait au hasard. Par exemple, il y a des raisons très sérieuses que connaissent les naturalistes pour diviser le genre vertébré en cinq espèces, *mammifère, oiseau, reptile, poisson* et *batracien;* et ces raisons sont fondées sur la nature même des différentes espèces de vertébrés, c'est-à-dire sur leur définition. La définition est donc la base naturelle de la division, que du reste elle suppose à son tour, puisque l'on définit par le genre et la différence, et que la division est nécessaire pour établir le rapport des espèces et des genres.

A cette règle fondamentale il faut ajouter que la division doit être *complète* et *exacte,* c'est-à-dire énumérer toutes les espèces du genre et celles-là seulement. Enfin elle doit être *irréductible,* c'est-à-dire que les termes qu'elle comprend ne doivent pas rentrer les uns dans les autres. Ainsi on ne pourrait pas diviser l'espèce humaine en *Européens, Asiatiques* et *Français.*

CHAPITRE II

LE JUGEMENT ET LA PROPOSITION

203. Les rapports et leur réduction à l'unité. — Le jugement consiste, comme nous l'avons dit déjà, à affirmer quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire à établir un rapport entre deux termes. Le jugement formulé prend le nom de *proposition*. Le terme duquel on affirme est le *sujet* de la proposition, le terme désignant la chose qu'on affirme est l'*attribut* ou *prédicat*, et le terme exprimant l'affirmation est le *verbe*.

Les rapports sur lesquels portent nos jugements sont extrêmement multiples : ce sont, par exemple, des rapports de grandeur, de ressemblance, de succession, etc. Naturellement, c'est le verbe qui, servant de *copule* entre les deux autres termes de la proposition, doit exprimer tous ces rapports ; de sorte qu'il devrait logiquement exister autant de verbes différents qu'il y a de rapports possibles entre deux termes. Cependant, en fait, tous les rapports, dans la proposition, sont ramenés à un seul, le rapport d'*attribution*, et tous les verbes également à un seul, le verbe *être*. Par exemple, un rapport de grandeur entre Pierre et Paul se formulera ainsi : *Pierre est plus grand que Paul ;* bien que le vrai sens de la proposition ne soit pas d'attribuer à Pierre une grandeur supérieure à celle de Paul, mais simplement de dire que Pierre et Paul ont été comparés sous le rapport de la grandeur, et d'exprimer le résultat de cette comparaison.

Voici quelle est la raison de cette modification de la forme naturelle à la pensée par le langage qui la formule. Si nous étions contraints d'exprimer par autant de verbes tous les rapports différents qui peuvent exister entre des termes, nous nous trouverions en présence d'une multitude de formes de la proposition hétérogènes entre elles, ce qui serait un grand embarras pour la logique, puis-

que, en raison de leur hétérogénéité, ces formes ne pourraient être soumises à un petit nombre de lois communes et fondamentales. Au contraire, grâce à l'artifice du rapport d'attribution substitué à tous les autres rapports, on n'a plus à considérer qu'une forme unique de propositions, dont il devient possible de donner les règles générales. C'est là, dit avec raison M. Rabier[1], une simplification analogue à celle qui consiste à ramener plusieurs fractions au même dénominateur pour pouvoir exécuter sur elles certaines opérations autrement impossibles.

Il importe de remarquer que le verbe *être*, lorsqu'il sert de copule, prend un tout autre sens que lorsqu'il désigne l'existence, comme dans ce jugement : Dieu est. Sa fonction alors est simplement d'exprimer le rapport de l'attribut au sujet sans rien affirmer quant à l'existence substantielle de celui-ci.

204. Jugements en compréhension et jugements en extension. — La fonction du verbe varie selon que l'on considère en extension ou en compréhension les termes qu'il unit. Par exemple, cette proposition : *L'homme est raisonnable* peut se prendre indifféremment en ce sens que l'attribut *raisonnable* appartient à l'homme, ou en cet autre sens que parmi les êtres raisonnables se trouve l'homme. Dans le premier cas c'est en compréhension que l'on pense, dans le second c'est en extension. En réalité, nous pensons généralement en compréhension, sauf le cas où il s'agit de faire rentrer expressément un individu dans une espèce, ou une espèce dans les cadres d'une classification, comme lorsque l'on dit : Les lions et les tigres sont des félins. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, on songe évidemment plutôt à attribuer la raison à l'homme qu'à ranger l'homme parmi les êtres raisonnables. Cependant, en logique, le point de vue de l'extension paraît prédominer sur celui de la compréhension. La raison en est qu'on y a affaire souvent à des propositions particulières, et que le sens logique de ces propositions est toujours que certains individus d'une classe donnée (*quelques pauvres*) rentrent également dans une classe différente (*sont heureux*).

205. Classification des propositions. — Nous avons vu en psychologie qu'on peut considérer dans toute proposition la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*.

1. *Logique*, p. 19.

Par rapport à la quantité, les propositions sont, nous l'avons dit encore, *universelles, particulières* ou *singulières*. Mais, en logique, les propositions singulières se traitent comme les universelles, attendu que le sujet y est pris dans toute son extension. Il ne reste donc à considérer que les propositions universelles et les particulières.

Par rapport à la qualité, les propositions sont *affirmatives* ou *négatives*.

Si l'on tient compte de la quantité et de la qualité à la fois, on est conduit à distinguer quatre sortes de propositions que l'on désigne par quatre lettres, A (universelle affirmative), E (universelle négative), I (particulière affirmative), O (particulière négative), conformément aux deux vers mnémoniques suivants :

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Par rapport à la relation, les propositions sont *analytiques* ou *synthétiques*. Mais la logique n'a pas à tenir compte de cette différence, qui se rapporte, non pas à la structure des propositions elles-mêmes, mais à la manière dont elles ont été formées.

Par rapport à la modalité, les propositions sont *catégoriques*, lorsque l'on affirme purement et simplement, ou *conditionnelles*, lorsque l'on affirme sous condition.

Les propositions catégoriques se classent elles-mêmes en trois catégories :

Elles sont *problématiques* lorsqu'elles affirment une chose comme simplement possible;

Assertoriques lorsqu'elles affirment une chose comme étant réelle, mais sans qu'il y ait nécessité à ce qu'elle le soit;

Apodictiques lorsqu'elles affirment une chose comme nécessaire (ou impossible, ce qui revient au même) en vertu d'une démonstration.

Les propositions conditionnelles, à leur tour, sont *hypothétiques* ou *disjonctives*.

Une proposition hypothétique est une proposition où l'affirmation est subordonnée à une condition qu'exprime une proposition différente : *S'il pleut, je resterai chez moi.*

Une proposition disjonctive énonce soit différents sujets desquels un prédicat est affirmé, sans que pourtant ce prédicat puisse convenir à deux de ces sujets à la fois : *Pierre ou Paul obtiendront le prix;* soit différents prédicats s'excluant les uns les autres et

qu'on affirme d'un même sujet : *Le monde est limité ou illimité en étendue.*

206. Règles logiques du jugement. — Il n'existe pas de conditions logiques particulières de la vérité de nos jugements. Une proposition, en effet, est évidente ou elle ne l'est pas. Si elle elle est évidente, c'est qu'elle est analytique, c'est-à-dire que l'attribut a été tiré du sujet par analyse, et alors l'unique question est de savoir si l'analyse était exacte. Si elle n'est pas évidente, elle a besoin d'être démontrée. Le premier cas regarde la théorie logique du concept, et le second celle du raisonnement.

CHAPITRE III

LE RAISONNEMENT ET LE SYLLOGISME

207. L'induction formelle. — La logique formelle considère, avons-nous dit, dans les opérations de l'esprit la forme seule, abstraction faite de la matière, c'est-à-dire de l'objet auquel ces opérations s'appliquent. Il suit de là que le seul raisonnement dont elle ait à s'occuper c'est celui qui permet de conclure uniquement en vertu de la forme, *vi formæ,* comme disaient les scolastiques. Mais l'induction qui conclut de quelques faits particuliers à une loi générale régissant tous les faits du même ordre ne conclut pas évidemment en vertu de la forme, puisqu'il ne peut jamais y avoir identité entre quelques-uns et tous. L'induction proprement dite ne peut donc pas être du ressort de la logique formelle.

Il existe cependant une induction purement formelle : c'est celle qui consiste à considérer séparément tous les individus constituant une classe déterminée, et à attribuer à cette classe les propriétés qu'on a reconnues appartenir à chacun des individus dont elle se compose. Par exemple, si l'on sait que Mercure, Vénus, la Terre, etc., reçoivent leur lumière du soleil, et que Mercure, Vénus, la Terre, etc., sont toutes les planètes, on pourra bien dire d'une manière générale que les planètes sont éclairées par le soleil. Mais ce genre d'induction, quoiqu'il soit le seul qu'Aristote ait formellement reconnu, se réduit à une tautologie stérile. Aussi les logiciens l'ont ils à bon droit négligé. Le véritable raisonnement formel c'est donc la déduction.

208. Les inférences immédiates : conversion des propositions. — On distingue deux sortes de raisonnement déductif : l'*inférence immédiate,* qui conclut directement d'une proposition à une autre, et l'*inférence médiate* ou déduction propre-

ment dite, qui conclut d'une proposition à une autre par l'intermédiaire d'une troisième.

Les deux principales sortes d'inférences immédiates reposent sur la *conversion* et sur l'*opposition* des propositions.

Convertir une proposition c'est former une proposition nouvelle composée des mêmes termes que la première, mais en les intervertissant, et cela sans changer la qualité de la proposition.

Que l'on puisse conclure d'une proposition à la proposition converse, la chose est aisée à comprendre. En effet, si l'on considère les termes en extension, la copule, dans toute proposition affirmative, exprime un rapport d'identité partielle ou totale entre le sujet et l'attribut. Or tout rapport d'identité est réciproque, c'est-à-dire que l'idendité de A à B est aussi l'identité de B à A. Si donc l'identité est totale, les deux propositions considérées ne différeront l'une de l'autre que pour la forme : c'est ce qui arrive pour les propositions qui définissent. Mais en général, dans une proposition affirmative, l'attribut a plus d'extension que le sujet. Par exemple, les hommes sont mortels, mais ils ne sont pas *tous les mortels*. L'attribut d'une proposition affirmative est donc pris particulièrement, et par suite il doit être particulier dans la proposition converse. D'où ces deux règles : 1° l'universelle affirmative se convertit en une particulière affirmative : *Tous les hommes sont mortels; quelques mortels sont hommes;* 2° la particulière affirmative se convertit en une particulière affirmative : *Quelques pauvres sont heureux; quelques heureux sont pauvres.*

Dans les propositions négatives, au contraire, la copule exprime un rapport d'exclusion entre le sujet et l'attribut. Mais le rapport d'exclusion est réciproque comme le rapport d'identité. Par exemple, si la méchanceté exclut le bonheur, le bonheur aussi exclut la méchanceté. Seulement, pour que la conversion puisse se faire, il faut que l'exclusion soit totale, c'est-à-dire que *tout le sujet* soit exclu de *tout l'attribut,* ce qui suppose que la nègative considérée soit universelle. Ainsi la négative universelle se convertit en une négative universelle : *Nul méchant n'est heureux, nul heureux n'est méchant.* Quant à la négative particulière, elle ne peut pas se convertir directement, parce que l'exclusion des deux termes n'y est pas totale; mais on la convertit indirectement au moyen d'un artifice appelé *contraposition,* consistant à la ramener à une particulière affirmative qui soit équivalente, et à convertir cette dernière. Exemple : *Quelques hommes ne sont pas savants,* c'est-à-dire sont *non-savants;* ce qui donne, par la conversion : Quelques non-savantssont hommes.

Au point de vue pratique, la règle qui concerne la conversion des universelles affirmatives est la seule qui présente un véritable intérêt. M. Bain fait observer avec raison que l'un des sophismes les plus fréquents qui existent consiste à convertir l'universelle affirmative sans limitation. « Lorsque l'on dit : « Tous les esprits « puissants ont de larges cerveaux, » l'auditeur passe facilement à la proposition converse : « Tous les larges cerveaux indiquent de « puissants esprits. »

209. Opposition des propositions. — On appelle propositions *opposées* deux propositions ayant même sujet et même attribut, mais différant soit en quantité, soit en qualité, soit en quantité et en qualité à la fois.

Deux propositions qui diffèrent en qualité seulement sont dites *contraires* si elles sont universelles, et *subcontraires* si elles sont particulières.

Deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps, puisque l'une des deux nie l'autre : *Tout homme est mortel, nul homme n'est mortel;* mais elles peuvent être fausses toutes deux, attendu que ce qui n'est pas vrai de tous les individus d'une espèce peut l'être de quelques-uns; de sorte que la proposition contraire d'une universelle affirmative niant de tous ce qui est à tort affirmé de tous peut être encore erronée. Il n'est pas vrai que tous les hommes soient blancs, mais on ne peut pas dire non plus qu'aucun ne l'est.

Inversement, deux propositions subcontraires ne peuvent pas être fausses en même temps, de sorte que de la fausseté de l'une on peut conclure la vérité de l'autre. En effet, l'une affirme, l'autre nie une même chose d'une partie de l'espèce. Or ce qui est affirmé (ou nié) à tort de quelques individus d'une espèce est *a fortiori* affirmé (ou nié) à tort de l'espèce entière. Donc la même chose peut être à bon droit niée (ou affirmée) de quelques représentants de cette espèce. S'il est faux que quelques hommes soient parfaits, il l'est encore plus que tous le soient; donc quelques-uns ne le sont pas. Mais deux subcontraires peuvent être vraies ensemble : *quelques hommes sont savants, quelques hommes ne sont pas savants;* et comme l'une des deux n'implique pas l'autre ni ne la détruit, on ne peut conclure de la vérité ou de la fausseté de l'une, ni la vérité ni la fausseté de l'autre.

Deux propositions qui diffèrent en quantité seulement sont dites *subalternes*. Il y a ici quatre cas à considérer : 1° si l'universelle est

vraie, la particulière l'est aussi : *Tous les hommes sont mortels,* donc *quelques hommes sont mortels;* 2° si la particulière est vraie, l'universelle peut l'être ou ne l'être pas; donc pas de conclusion; 3° si l'universelle est fausse, la particulière peut être vraie ou fausse; donc pas de conclusion; 4° si la particulière est fausse, l'universelle l'est également.

Deux propositions qui diffèrent en qualité et en quantité sont dites *contradictoires : Tous les hommes sont mortels, quelques hommes ne sont pas mortels.* De deux propositions contradictoires, l'une nie purement et simplement ce qu'affirme l'autre. Il faut donc nécessairement, en vertu du principe de contradiction, que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse, de sorte que de la vérité de l'une on peut conclure la fausseté de l'autre, et de la fausseté de l'une la vérité de l'autre.

210. L'inférence médiate et le syllogisme. — L'inférence médiate, ou déduction proprement dite, a pour forme essentielle le *syllogisme.*

Aristote a défini le syllogisme : *Un raisonnement formé de trois propositions telles que, les deux premières étant données, la troisième résulte nécessairement de cela seul qu'elles sont données.* Les deux premières propositions se nomment *prémisses,* la troisième se nomme *conclusion.*

Trois propositions supposent trois termes en tout, du moins si l'on veut que deux d'entre elles servent à établir la troisième. En effet, deux termes seulement ne peuvent donner lieu qu'à deux propositions, et l'on est alors dans le cas de la déduction immédiate. Qu'il y ait quatre termes ou un plus grand nombre, c'est également impossible. En effet, dans ce cas, ou bien les deux prémisses n'auront aucun terme commun, et par conséquent aucun rapport l'une avec l'autre, ou bien l'une des deux prémisses n'aura aucun terme commun avec la conclusion, et par suite ne pourra servir en rien pour l'établir. Donc tout syllogisme se compose de trois propositions unissant deux à deux trois termes différents. Dès lors, une conclusion à établir étant donnée, cette proposition s'établit toujours par le moyen d'un terme auxiliaire, ou *moyen terme,* lequel s'unit aux deux termes de la conclusion dans deux prémisses. De ces deux termes de la conclusion l'un, le sujet, qui a le moins d'extension, se nomme *petit terme* ou *mineur;* l'autre, l'attribut, qui a le plus d'extension, se nomme *grand terme* ou *majeur.* Celle des deux prémisses qui contient le petit terme est la

mineure, celle qui contient le grand terme est la *majeure.* Quant au moyen terme, il est clair qu'il n'est pas quelconque, et qu'il ne pourrait unir les deux termes *extrêmes,* s'il n'avait avec eux un certain rapport. Ce rapport peut être envisagé soit au point de vue de l'extension, soit au point de vue de la compréhension; mais, de quelque façon qu'on l'envisage, on peut dire que le moyen terme doit être *homogène* aux deux extrêmes, c'est-à-dire appartenir au même ordre de réalités. Par exemple, le terme *rectangle* ne servirait pas à relier l'un à l'autre les termes *bimane* et *vertébré :* il faut un terme tel que *mammifère* ou quelque autre de même nature.

211. Figures du syllogisme. — Le syllogisme le plus simple possible peut se ramener à la forme schématique suivante :

B est contenu dans C.
A est contenu dans B.
Donc A est contenu dans C.

C'est-à-dire que le rapport d'inclusion de A à C s'établit par le moyen de l'intermédiaire B.

Il est aisé de voir que, sous cette forme typique, le moyen terme est sujet de la majeure et attribut de la mineure. Mais le moyen terme n'occupe pas toujours cette position dans les prémisses, et alors l'économie du syllogisme se trouve changée. Ainsi le moyen terme peut être attribut dans les deux prémisses, ou sujet dans les deux prémisses, ou attribut de la majeure et sujet de la mineure ; ce qui, avec la première combinaison dont nous avons parlé, donne en tout quatre combinaisons ou *figures,* que les logiciens de la Renaissance ont désignées par le vers mnémotechnique suivant, où la syllabe *sub* désigne le moyen comme sujet (*subjectum*), et la syllabe *præ* le désigne comme attribut (*prædicatum*) :

Sub-præ, tum præ-præ, tum sub-sub, denique præ-sub.

On considère généralement la quatrième figure comme pouvant être ramenée à la première. Mais, ce point admis, il reste encore trois figures, c'est-à-dire trois natures différentes de syllogismes, ayant chacune leur objet et leur rôle particuliers dans la déduction en général. Mais nous pouvons nous dispenser d'entrer dans cet ordre de considérations[1].

1. Ce sujet a été traité avec étendue et profondeur dans la *Logique* de M. Rabier.

212. Règles du syllogisme. — Le syllogisme obéit à huit règles que l'on a formulées dans les huit vers suivants :

1° Terminus esto triplex, medius, majorque minorque.

C'est-à-dire le syllogisme doit avoir trois termes, le petit, le grand et le moyen. Cela résulte des conditions mêmes de sa structure, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

2° Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.

Aucun terme ne doit être pris avec plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses. En effet, si ce qui est dit dans les prémisses porte sur quelques individus seulement d'une espèce, on n'a pas le droit de rien conclure de là quant à l'espèce entière.

3° Aut semel, aut iterum medius generaliter esto.

Le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement dans les prémisses. En effet, s'il était pris deux fois particulièrement, il pourrait arriver que les deux extrêmes se trouvassent comparés à deux parties du moyen différentes l'une de l'autre, de sorte que le moyen se trouverait en réalité dédoublé, et que le syllogisme aurait quatre termes. Par exemple, de ce qu'il y a des hommes qui sont saints et des hommes qui sont voleurs, on ne pourrait pas, comme disent les logiciens de Port-Royal, conclure qu'il y a des voleurs qui sont saints, ou des saints qui sont voleurs.

4° Nequaquam medium capiat conclusio fas est.

La conclusion ne doit pas contenir le moyen terme. En effet, le moyen terme est un auxiliaire dont on se sert pour unir entre eux les deux termes de la conclusion, et qui, par conséquent, ne peut entrer dans la conclusion.

Les quatre règles que nous venons de formuler ont rapport aux termes; les quatre suivantes ont rapport aux propositions.

5° Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

Deux prémisses affirmatives ne peuvent donner une conclusion négative. En effet, si le petit et le grand terme conviennent respectivement au moyen, il est impossible qu'ils ne se conviennent pas entre eux.

6° Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.

Deux prémisses négatives ne donnent pas de conclusion. En effet,

de ce que le petit et le grand terme ne conviennent pas au moyen, il ne résulte pas qu'ils ne se conviennent pas entre eux ni qu'ils se conviennent.

7° Pejorem sequitur semper conclusio partem.

La conclusion suit toujours la plus faible partie. Par *plus faible partie* il faut entendre la négative et la particulière. Donc, si l'une des prémisses est particulière, la conclusion est particulière ; si l'une des prémisses est négative, la conclusion est négative [1].

8° Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Deux prémisses particulières ne donnent pas de conclusion.

213. Modes du syllogisme. — Nous avons vu qu'il existe quatre formes de la proposition, que l'on désigne par les quatre lettres A, E, I, O. Mais dans un syllogisme il n'entre que trois propositions. Donc autant on pourra former de combinaisons avec quatre lettres prises trois à trois, autant il y aura de *modes* du syllogisme. Ces combinaisons sont au nombre de soixante-quatre. Mais les huit règles que nous venons d'examiner nous obligent à en rejeter cinquante-quatre. De plus, chacune des quatre figures a ses exigences particulières ; de sorte que, sur les dix modes possibles, la première figure en admet seulement quatre, la seconde quatre, la troisième six, et la quatrième cinq : soit en tout dix-neuf modes légitimes pour les quatre figures du syllogisme.

214. Syllogismes incomplets, composés, etc. — L'*enthymême* est un syllogisme dont on néglige d'énoncer l'une des prémisses, non pas que cette prémisse manque ou qu'elle soit inutile, mais parce que l'esprit la supplée aisément. Ainsi l'on dira également bien : Socrate est homme, donc il est mortel, en supprimant la majeure ; ou : Tous les hommes sont mortels, donc Socrate est mortel, en supprimant la mineure.

On voit par là que l'enthymême ne diffère en rien, pour le fond, du syllogisme ordinaire. C'est simplement le syllogisme du discours et de la conversation, car le syllogisme développé serait alors fatigant et sans utilité.

L'*épichérème* est un syllogisme dont une des prémisses, ou les deux, sont accompagnées de leurs preuves. Comme exemple d'épi-

1. Pour la démonstration de ces deux dernières règles, qui est compliquée et d'un médiocre intérêt, nous renvoyons à la *Logique de Port-Royal*.

chérème, on cite souvent le *Pro Milone* de Cicéron, lequel peut se réduire à l'épichérème suivant :

Majeure. Il est permis de tuer un ennemi qui vous attaque injustement : la raison, la coutume des ancêtres, la loi, etc., le prouvent.

Mineure. Or Milon a été attaqué injustement par Clodius ; la narration le prouve.

Conclusion. Donc, etc.

L'épichérème, pas plus que l'enthymème, ne constitue un syllogisme à part ; car la nature du syllogisme ne change pas, que les prémisses soient prouvées ou non.

Le *polysyllogisme* est un raisonnement composé de plusieurs syllogismes qui se suivent de telle sorte que la conclusion du premier devient la majeure ou la mineure du second, la conclusion du second la majeure ou la mineure du troisième, et ainsi de suite. Le premier des syllogismes de la série se nomme *prosyllogisme,* et le dernier *épisyllogisme*.

Il est aisé de voir que le polysyllogisme est identique à l'épichérème. En effet, ce qui constitue l'épichérème c'est que l'on prouve l'une des prémisses, ou les deux. Or, pour prouver l'une des prémisses, il faut en faire la conclusion d'un nouveau syllogisme. Ainsi l'épichérème est bien une série de syllogismes tels que la conclusion du premier devient soit la majeure, soit la mineure du second.

Le *sorite* est encore un polysyllogisme, mais abrégé. Pour s'en rendre compte il suffira de remarquer que le polysyllogisme peut se mettre sous la forme suivante : A *est* B, B *est* C, donc A *est* C ; mais C *est* D, donc A *est* D : raisonnement qu'on peut abréger en le formulant ainsi : A *est* B, B *est* C, C *est* D, *donc* A *est* D ; ce qui donne le sorite. Le sorite est donc une série de propositions telle que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde le sujet de la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à la dernière qui unit entre eux le sujet de la première et l'attribut de l'avant-dernière.

On voit de suite par là que l'épichérème, le polysyllogisme et le sorite ne sont que le syllogisme de la première figure, mais un syllogisme à plusieurs moyens termes, ce qui est légitime, pourvu que les moyens termes rentrent les uns dans les autres. Nous avons dit, en psychologie, qu'on peut comparer le syllogisme à l'opération d'un homme qui, voulant traverser un ruisseau trop large, jette une pierre au milieu. Mais, si une pierre ne suffit pas, on peut en jeter plusieurs. On a alors l'image du syllogisme à plusieurs moyens termes.

On appelle *syllogisme hypothétique* un syllogisme dont la majeure pose déjà la conclusion, mais d'une manière conditionnelle. On en distingue deux formes : le *modus ponens* lorsque la mineure exprime que la condition est réalisée (*si* A *est* B, C *est* D ; *or* A *est* B ; *donc* C *est* D) ; et le *modus tollens* lorsque la condition n'est pas réalisée (*si* A *est* B, C *est* D ; *or* A *n'est pas* B ; *donc* C *n'est pas* D).

On appelle *syllogisme disjonctif* un syllogisme dont la majeure est une proposition disjonctive, c'est-à-dire posant une alternative. Il y a ici encore deux cas à considérer : ou l'un des termes de l'alternative est accepté, et alors l'autre est rejeté : c'est le mode *ponendo tollens* (A *est* B *ou* C *est* D ; *or* A *est* B ; *donc* C *n'est pas* D) ; ou l'un des termes est rejeté, et alors l'autre est accepté ; c'est le mode *tollendo ponens* (A *est* B *ou* C *est* D ; or A *n'est pas* B ; *donc* C *est* D).

Le *dilemme* est une combinaison du syllogisme hypothétique et du syllogisme disjonctif ; c'est-à-dire qu'il pose une alternative entre deux ou plusieurs hypothèses, de telle sorte que, quelle que soit celle de ces hypothèses qui soit choisie, une certaine conclusion s'ensuive. L'alternative donne la majeure, la mineure affirme la nécessité du choix entre les termes de l'alternative (*si* A *est* B *ou si* C *est* D, E *est* F ; *or* A *est* B *ou* C *est* D ; *donc* E *est* F).

Le danger du dilemme réside dans la mineure ; c'est-à-dire que l'on peut craindre, en général, qu'il y ait une autre solution possible que celles que la mineure énonce, ce qui permettrait d'échapper à la conclusion.

215. Valeur du syllogisme. — Stuart Mill a prétendu que tout syllogisme est un cercle vicieux, attendu que, dit-il, la majeure, sur laquelle on veut faire reposer la conclusion, suppose au contraire la conclusion avant elle. En effet, soit ce syllogisme :

Tous les hommes sont mortels.
Socrate est homme.
Donc Socrate est mortel.

Comment peut-on, dit Stuart Mill, poser en principe que tous les hommes sont mortels, alors que, par hypothèse, on ignore encore si Socrate doit mourir ? Tant que la conclusion n'est pas établie, la majeure est donc incertaine, et par conséquent cette majeure ne peut pas servir à établir la conclusion.

Ce raisonnement serait irréfutable si la majeure du syllogisme avait effectivement le caractère que Mill lui attribue, c'est-à-dire

si elle était, comme il le suppose, le résumé de toutes les expériences que nous avons pu faire sur la question, en d'autres termes, si cette proposition : Tous les hommes sont mortels, signifiait que Pierre, Paul, Jean, etc., sont morts. En effet, dans ce cas, cette proposition aurait une valeur quant aux expériences faites, mais non pas quant aux expériences à faire, lesquelles demeureraient hypothétiques. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. *Tous les hommes sont mortels* veut dire : Il y a des causes en vertu desquelles il faut que quiconque est homme meure ; et cela, la proposition l'affirme pour des raisons *a priori,* sans que l'on s'appuie le moins du monde sur le fait que tels ou tels sont morts. Donc cette proposition peut avoir une valeur universelle et nécessaire indépendamment des cas particuliers auxquels elle s'applique, et par suite elle peut servir à les établir. Le cercle vicieux dont parle Mill n'est donc pas réel.

216. Utilité et abus du syllogisme. — Les philosophes du Moyen Age faisaient du syllogisme l'instrument unique et universel de la recherche de la vérité en philosophie et même dans les sciences. Depuis Fr. Bacon et Descartes, au contraire, le syllogisme est presque entièrement abandonné. Quelle idée donc faut-il se faire de la valeur pratique du syllogisme ?

Si d'abord on considère l'influence que peut exercer à la longue sur l'esprit l'emploi de la méthode syllogistique, on reconnaîtra que le syllogisme présente l'avantage de donner à l'esprit le goût de la clarté dans les idées et de la logique dans les déductions. Il est fort possible, comme c'était l'opinion de Hamilton, que les habitudes de rigueur scientifique, que les modernes ont à un plus haut degré peut-être que les anciens, leur viennent en partie de la tradition des scolastiques et de l'usage constant qu'ont fait ces derniers du syllogisme pendant plusieurs siècles. Mais il paraît aussi que l'attachement trop exclusif à la méthode syllogistique tend à rendre l'esprit formaliste, et finit par l'habituer à ne plus considérer le raisonnement que comme un procédé mécanique où la pensée n'a plus à intervenir, et où l'unique affaire est d'observer les règles. Or, au contraire, rien ne peut suppléer l'esprit réfléchissant sur les idées et sur leurs rapports, et ce n'est pas un mécanisme, si parfait qu'il soit, qui peut raisonner pour nous.

Mais ce qui est important surtout à considérer, c'est la valeur du syllogisme au point de vue de la connaissance de la vérité. Qu'un « art d'infaillibilité » y soit contenu, comme dit Leibniz, on doit le

reconnaître, puisque, si les prémisses sont vraies et que la conclusion en soit bien déduite, la conclusion est par là rendue certaine. Mais si, par l'application des règles, on peut s'assurer que la déduction est correcte, comment s'assurer que les prémisses ne contiennent point d'erreurs? Sans doute on peut prouver les prémisses elles-mêmes par des syllogismes; mais pourtant on ne peut pas syllogiser à l'infini. Il faut donc prendre pour point de départ des axiomes, c'est-à-dire des propositions non prouvées. Dans les questions d'ordre abstrait et idéal, comme les questions mathématiques, l'usage des axiomes est de droit; mais où prendre des axiomes pour fonder les sciences de la nature? C'est l'observation des faits qui seule peut, dans ces sciences, fournir des principes certains au raisonnement. Mais là où l'observation intervient, et où, par conséquent, on se réfère à l'expérience, la déduction ne peut plus jouer qu'un rôle secondaire.

Ainsi, dans les sciences de la nature la méthode syllogistique ne peut donner de résultats. Si cette méthode a un emploi légitime, comme on n'en peut pas douter, ce ne peut être que le domaine des idées pures et de la spéculation métaphysique ou morale. Et de fait on voit bien que là le syllogisme peut rendre de grands services, principalement comme moyen de contrôle de la valeur du raisonnement; car il n'est pas de meilleur procédé pour découvrir et déjouer le sophisme. Mais on aurait tort de croire qu'il puisse par là même nous mettre en possession certaine de la vérité, attendu que le sophisme qu'il permet d'écarter c'est le sophisme *suivant les principes qui ont été posés,* mais non pas suivant la vérité en soi. Le syllogisme nous oblige à raisonner correctement du point de vue où nous sommes placés, et cela est assurément considérable; mais si le point de vue où nous sommes placés est faux, si la question que nous traitons est creuse parce qu'elle est illégitimement posée, nous n'arriverons pas à la vérité, même en partant de principes vrais et en raisonnant avec une correction irréprochable. Or, précisément, dans le domaine de la spéculation métaphysique ou morale la complexité des problèmes est extrême, de sorte que le danger de les prendre mal est toujours très grand. C'est pourquoi le progrès en philosophie se fait plutôt par le déplacement et la transformation des questions que par la certitude plus complète ou par l'accroissement du nombre des vérités démontrées. Du reste, l'histoire montre avec évidence combien nous pouvons peu compter sur la vertu du syllogisme pour résoudre nos doutes ou dissiper nos erreurs en matière de philosophie spéculative. S'il suffisait de

bien raisonner pour être assuré d'atteindre au vrai en philosophie, la philosophie serait constituée depuis longtemps sur des bases inébranlables ; car ce ne sont pas les habiles raisonneurs qui manquent. Est-ce à dire qu'il n'y a en philosophie ni démonstrations ni vérités certaines? Nullement; et nous montrerons plus tard qu'il y a au contraire en métaphysique et en morale des démonstrations excellentes. Mais la valeur de ces démonstrations nous est garantie, nous le montrerons encore, par autre chose que la perfection des syllogismes dans lesquels elles sont formulées : leur autorité est absolue, mais elle a sa source ailleurs que dans les lois de la logique formelle.

DEUXIÈME PARTIE

MÉTHODOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

L'ANALYSE ET LA SYNTHÈSE

217. Idée générale de la méthode dans les sciences. — La méthode peut se définir *l'ensemble des procédés régulièrement coordonnés dont l'esprit humain se sert dans la recherche de la vérité*. Qu'il y ait une méthode à suivre dans toute recherche scientifique si l'on veut ne pas s'égarer, c'est chose évidente, attendu que, pour atteindre un but qu'on se propose, il y a une voie à suivre, et généralement une seule; de sorte que celui qui prend une voie qui n'est pas la véritable, ou qui n'en prend aucune et qui marche au hasard, est sûr de n'arriver pas. Du reste, l'emploi de la méthode n'est pas toujours réfléchi : le savant s'abandonne souvent à son bon sens naturel et à l'instinct scientifique sans avoir rien à y perdre, bien au contraire, car par là son attention mise en liberté peut se porter sur les choses mêmes, tandis que ce serait pour lui une gêne extrême s'il lui fallait réfléchir à chaque instant sur chacun de ses pas et de ses démarches. Mais c'est la mission du philosophe d'analyser et de traduire en conceptions ce que fait l'esprit dans la spontanéité de sa nature. C'est pourquoi il existe une théorie des méthodes, et cette théorie est du domaine de la philosophie.

Si nous devons étudier les méthodes scientifiques, c'est évidemment dans leurs lignes principales, et non pas dans leurs détails. La méthode de chaque science comprend, en effet, des particularités que seuls peuvent connaître les savants spéciaux. Par exemple,

c'est le chimiste seul qui connaît bien la méthode propre à la chimie, le géologue la méthode propre à la géologie, etc. Nous n'avons donc à considérer ici que des méthodes *générales*, c'est-à-dire des méthodes applicables à des groupes plus ou moins étendus de sciences analogues entre elles.

Du point de vue où nous sommes placés maintenant, les sciences peuvent se diviser en trois groupes : 1° les sciences de pur raisonnement, qui n'ont en rien recours à l'expérience, c'est-à-dire les sciences *mathématiques;* 2° les sciences qui relèvent à la fois du raisonnement et de l'expérience sensible, c'est-à-dire les sciences *physiques* et *naturelles;* 3° les sciences qui relèvent du raisonnement et de l'expérience psychologique, c'est-à-dire les sciences *morales*. Nous aurons donc à étudier successivement la méthode dans ces trois ordres de sciences. Mais auparavant nous devons considérer deux procédés de méthode dont la généralité est absolue, et dont l'application s'étend à tous les ordres de recherche sans exception, l'*analyse* et la *synthèse*.

218. Définition de l'analyse et de la synthèse. — L'*analyse* est la résolution d'un tout non pas, comme on le dit quelquefois, en ses parties, car elle se confondrait alors avec la *division,* mais en ses éléments constitutifs. La *synthèse* est la recomposition de ce même tout au moyen de ses éléments séparés par l'analyse.

L'analyse et la synthèse dont il est ici question sont des opérations purement mentales : ce n'est pas la main, c'est l'esprit seul qui fait l'application des procédés de la méthode. Par conséquent, la décomposition et la recomposition dont nous parlons peuvent se faire sans qu'on ait besoin de toucher aux objets, si ce sont des objets matériels.

Il est aisé de comprendre que l'analyse et la synthèse soient des procédés de méthode d'un emploi absolument universel. En effet, rien de ce qui est simple ne fait question pour nous : on en a une connaissance immédiate et parfaite, ou bien aucune connaissance : dans les deux cas ce qui est parfaitement simple ne saurait être objet d'étude. Il en est autrement à l'égard de tout ce qui est complexe. Mais il est évident que la connaissance d'un objet complexe ne peut consister que dans la connaissance des éléments dont cet objet est formé et des rapports que ces éléments ont entre eux, c'est-à-dire dans l'analyse et la synthèse. Par exemple, nous disons que le sentiment de l'estime c'est l'amour d'une personne joint à

un jugement favorable porté sur ses actes; qu'un parallélogramme est un quadrilatère dont les côtés sont parallèles deux à deux, etc. Ainsi, quel que soit l'objet, réel ou idéal, physique ou psychologique, la notion que nous en avons porte toujours sur les éléments dont il est composé et sur la manière dont ces éléments le composent. On voit par là que c'est une erreur de considérer, ainsi que cela se fait quelquefois, l'analyse et la synthèse comme deux méthodes opposées l'une à l'autre. Ce sont, au contraire, deux procédés complémentaires, et qui se supposent réciproquement, d'une seule et même méthode, qui est la méthode nécessaire pour la connaissance de tout ce qui est complexe, et par conséquent la méthode de toute science.

219. Autre manière d'entendre l'analyse et la synthèse. — L'analyse et la synthèse, telles que nous venons de les concevoir et de les définir, ne sont pas seulement des méthodes, c'est-à-dire des moyens pour la science; elles sont encore le but de la science, ou plutôt la science elle-même, puisque l'analyse et la synthèse complètes d'une chose nous constitueraient une connaissance intégrale et parfaite de cette chose. Mais il y a une autre façon de concevoir l'analyse et la synthèse qui se rapporte à l'ordre dans lequel se succèdent les opérations de la méthode. Dans tous les cas, en effet, lorsqu'il s'agit de questions à résoudre, la science a pour but de rattacher des conséquences à leurs principes. Mais tantôt ce sont les conséquences qui sont connues, et les principes qu'il faut chercher; tantôt, au contraire, ce sont les principes qui sont donnés d'abord, et les conséquences qui sont à déterminer. Dans le premier cas la marche de l'esprit est régressive, et on l'appelle *analyse;* dans le second cas elle est progressive, et on l'appelle *synthèse*. Alors l'analyse et la synthèse s'opposent entre elles : toutes deux nous font parcourir le même chemin, mais l'une en sens inverse de l'autre.

C'est surtout en mathématiques que l'analyse prend le caractère d'une régression, et la synthèse celui d'une progression. Il y a donc lieu de considérer en mathématiques la démonstration analytique et la démonstration synthétique.

La démonstration analytique a pour objet de prouver une proposition en la rattachant à une proposition plus simple de laquelle elle dépend : celle-ci sera rattachée à son tour à une plus simple encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une proposition tout à fait simple ou déjà démontrée.

L'analyse est le procédé naturel de la découverte en mathématiques. En effet, pour découvrir ce que l'on ignore dans les sciences déductives il faut nécessairement commencer par le supposer, et le démontrer vrai en le rattachant à quelque chose de plus simple; autrement on ne saurait d'où partir pour le découvrir. C'est aussi, et pour la même raison, le procédé obligé pour la résolution des problèmes. C'est pourquoi il n'y a réellement qu'une méthode pour résoudre un problème : c'est de supposer le problème résolu et de le ramener à un problème plus simple qu'on sache effectivement résoudre. La mise en équation d'un problème d'algèbre est l'expression même de cette méthode. Aussi l'algèbre est-elle justement appelée « analyse ».

Quant à la démonstration synthétique, elle consiste à partir des propositions les plus simples pour y rattacher ensuite des propositions de plus en plus complexes. Cette méthode convient à la démonstration des vérités déjà connues, vu que, dans l'enseignement d'une science, on doit toujours commencer par les vérités les plus simples et les plus évidentes.

CHAPITRE II

MÉTHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

220. Nature et origine des notions mathématiques. — Pour pouvoir déterminer la méthode qui convient aux sciences mathématiques il est indispensable de connaître la nature des objets auxquels ces sciences s'appliquent, c'est-à-dire les figures et les nombres. La méthode, en effet, si ces objets sont purement idéaux, sera nécessairement très différente de ce qu'elle serait s'ils étaient réels et connus par expérience. Les deux opinions ont trouvé des partisans. La première a obtenu l'adhésion de la presque unanimité des philosophes, même d'un grand nombre d'empiriques ; la seconde ne compte qu'un représentant formellement déclaré, Stuart Mill ; mais celui-ci l'a soutenue dans sa *Logique* avec une puissance dialectique remarquable.

Ainsi les notions mathématiques nous viendraient, suivant Mill, de l'expérience sensible. Si nous avons l'idée des nombres, c'est que nous avons constaté des objets numérables et reconnu quel nombre ils faisaient. A l'égard des figures de la géométrie c'est la même chose ; c'est-à-dire que, si nous concevons le triangle, la circonférence, l'ellipse, c'est parce que nous avons perçu des triangles, des circonférences, des ellipses. Toutes ces notions ne sont dans nos esprits que des décalques de nos expériences passées. Quant aux axiomes et aux théorèmes, c'est l'expérience également qui nous les fournit. « Les vérités fondamentales de la science des nombres, dit Mill, reposent toutes sur le témoignage des sens. On les prouve en faisant voir et toucher qu'un nombre donné d'objets, dix boules par exemple, peuvent, diversement séparées et arrangées, offrir à nos sens tous les groupes de nombres dont le total est égal à dix. » (*Logique,* tome Ier, p. 294.) De même, en géométrie, si nous savons que deux droites ne peuvent enclore un espace,

c'est par le fait d'une expérience constante. Si nous savons que la surface d'un rectangle se mesure en faisant le produit de la base par la hauteur, c'est l'expérience qui nous l'a appris; et ainsi du reste. Dès lors la méthode des mathématiques ne peut être pour Stuart Mill que la méthode d'observation, et le procédé fondamental de raisonnement dont usent ces sciences est l'induction.

Cette doctrine est inadmissible. Considérons d'abord la question des notions de nombres et des notions de figures. Si l'explication que donne Mill de l'origine de ces notions présente quelque vraisemblance à l'égard des premiers nombres, elle est certainement fausse à l'égard des nombres un peu élevés. En effet, il ne suffit pas de voir devant soi cent objets pour reconnaître que ces objets sont au nombre de cent; et ce qui le prouve, c'est que si l'on fait deux tas, l'un de cent, l'autre de cent un objets semblables, l'œil n'apercevra entre ces deux tas aucune différence. Il est donc certain que ce n'est pas une impression brute de l'organe qui peut nous faire connaître le nombre, mais une opération mentale, celle qui consiste à compter. Et cela est vrai des plus petits nombres aussi bien que des plus grands, car les uns et les autres ont même nature[1]. Enfin, ce qui est essentiel dans les nombres c'est la série qu'ils forment. Or, quand nous considérons des choses numérables, il n'y a rien dans ce que nous percevons qui puisse nous donner l'idée des séries numériques. Pourtant il est clair que celui qui n'a pas l'idée du développement sériel des nombres n'a aucune idée des nombres eux-mêmes, puisque précisément l'idée d'un nombre n'est que l'idée de la place qu'occupe ce nombre dans la série : connaître 50, c'est savoir qu'il est un de plus que 49, et un de moins que 51. Donc l'expérience ne peut nous révéler les nombres par cela seul qu'elle ne nous montre point l'ordre sériel dans lequel ils se présentent.

Il en est de même à l'égard des figures. En effet, combien y a-t-il de figures géométriques très compliquées que l'expérience ne nous présente jamais, et dont nous ne pourrions pas même reconnaître la nature, à supposer qu'elle nous les présentât ! Telles sont les figures régulières d'un très grand nombre de côtés. Stuart Mill dirait que c'est nous qui avons créé les concepts de ces figures en nous

1. Il y a ici chez Stuart Mill un oubli singulier des théories purement empiriques qu'il soutenait au sujet de la perception de l'espace. Si, en effet, nous pouvons reconnaître quel nombre font des objets juxtaposés sans avoir besoin d'accomplir l'opération purement intellectuelle qui consiste à les compter, il n'y a plus aucune raison de nier qu'une étendue puisse être perçue simultanément et d'un bloc; et alors c'est le nativisme qui a raison contre l'empirisme, lequel pourtant est la doctrine de Stuart Mill.

appuyant sur des concepts de figures plus simples qui nous étaient venus de l'expérience. Mais, si les figures complexes sont des créations de l'esprit, pourquoi les figures simples n'en seraient-elles pas? De plus, les figures que l'expérience nous présente sont, en général[1], très éloignées de la perfection et de la rigueur géométriques : donc les figures géométriques n'ont pas leurs prototypes dans l'expérience. Mill répond à cela que nous tirons des images sensibles nos conceptions géométriques en faisant abstraction des imperfections et des irrégularités que contiennent ces images. Cette explication pourrait être bonne si les perceptions de nos sens étaient un mélange d'absolu et de relatif, et qu'il fût possible de les dépouiller de l'un pour ne leur laisser que l'autre ; mais comment comprendre qu'en traitant par des procédés sensitifs une matière fournie par les sens, l'esprit puisse en extraire des concepts rigoureusement exacts comme les notions de la ligne droite, du plan, du cercle, etc. ?

Pour ce qui concerne les axiomes et les théorèmes mathématiques, il suffira de faire observer que les rattacher à l'expérience c'est leur faire perdre leur caractère d'universalité, de nécessité, et par suite de certitude absolue, ce dont, au reste, Stuart Mill convient lui-même, puisque en réduisant les mathématiques à n'être plus que des sciences de faits il les assimile à la physique et à l'histoire naturelle, c'est-à-dire à des sciences où, à son avis, les choses n'ont plus entre elles que des rapports empiriques dont rien ne peut nous garantir la permanence.

Ainsi, tout est *a priori* en mathématiques, aussi bien les objets sur lesquels on spécule que les propositions auxquelles ces objets donnent lieu, et qui constituent la science. Par conséquent, la seule méthode qui puisse y convenir c'est la méthode purement rationnelle et proprement *démonstrative*.

221. La démonstration en général : principes communs et principes propres. — Aristote a défini la démonstration le *syllogisme du nécesssaire*, ἐξ ἀναγκαίων συλλογισμός, voulant dire par là qu'il n'y a de démonstrations qu'en matière de

1. Nous disons *en général*, et non pas toujours et sans exception. Nous avons démontré en effet dans un autre travail (*Théorie psychologique de l'espace*, p. 159-160) qu'une figure géométrique qui nous apparait régulière est régulière par le fait même. Mais il n'y a rien là dont Stuart Mill puisse se prévaloir en faveur de sa thèse, attendu qu'attribuer à des images sensibles un caractère de perfection absolue, c'est considérer les opérations de nos sens comme réglées par des lois *a priori*, ce qui n'est pas moins contraire aux principes empiristes de Stuart Mill que la construction par l'esprit des nombres et des figures mathématiques.

choses nécessaires en soi et purement intelligibles. Réciproquement d'ailleurs, tout ce qui est d'ordre purement intelligible doit pouvoir donner lieu à la démonstration. Les mathématiques possédant en perfection ce caractère, la méthode démonstrative leur est pleinement applicable, ainsi que nous venons de le dire.

Toute démonstration suppose des principes, attendu que, pour démontrer une proposition, il faut s'appuyer sur une autre proposition logiquement antérieure à la première et plus claire que celle-ci; et comme une régression de ce genre ne peut se poursuivre indéfiniment, il s'ensuit que toute démonstration suppose nécessairement des principes *indémontrables.*

Toutefois, ce serait une erreur de croire avec Pascal que, si l'on s'arrête dans la série régressive des démonstrations, ce soit par impuissance d'aller plus loin, et en quelque sorte par lassitude. Les principes fondamentaux de la démonstration sont indémontrables, non par le fait de notre impuissance, mais par eux-mêmes. En effet, puisque démontrer c'est rattacher une proposition à une autre qui la précède, il n'y a de démontrables que les propositions ultérieures et dérivées; mais tout ce qui est premier suivant l'ordre naturel des choses ne l'est pas, et c'est là, comme le reconnaît Pascal lui-même, « plutôt une perfection qu'un défaut ».

Les principes sur lesquels repose la démonstration sont de deux sortes : les principes *communs,* qui s'emploient dans plusieurs sciences différentes, et les principes *propres,* qui n'appartiennent qu'à une seule science. Les principes communs sont les *axiomes,* les principes propres sont les *définitions* et, du moins en géométrie et en mécanique, les *théorèmes fondamentaux.*

222. Les axiomes. — On définit assez souvent les axiomes : des vérités évidentes par elles-mêmes qui servent à démontrer d'autres vérités. Cette définition n'est pas inexacte, mais elle est incomplète; car elle convient à des propositions de natures fort différentes, que par conséquent elle ne permet pas de distinguer les unes des autres. Il est clair, par exemple, comme le fait remarquer très justement M. Liard[1], qu'il est difficile de faire rentrer dans une même classe des propositions évidentes par elles-mêmes et servant à fonder la démonstration, telles que celles-ci : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; et : La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; car la première

1. *Logique,* livre II, chap. II.

indique un rapport constant entre des quantités indéterminées, et la seconde, une loi constante de certaines figures d'une nature déterminée. Si donc la première est un axiome, comme tout le monde en est d'accord, il faudra refuser ce nom à la seconde. Du reste, nous voyons bien que celle-ci n'est pas un principe commun, mais un principe propre. Si donc on réserve le nom d'axiomes aux principes communs, il faudra dire que, du moins en mathématiques, les axiomes sont des rapports généraux et constants entre des quantités indéterminées.

Les axiomes jouent dans la démonstration le rôle de principes régulateurs, c'est-à-dire qu'ils donnent à la démonstration sa forme nécessaire; mais ils ne lui fournissent pas de matière. Locke dit avec raison qu'on « pourrait méditer éternellement sur les axiomes sans faire un pas de plus dans la connaissance des vérités mathématiques ».

Mais, d'autre part, la condition pour démontrer c'est de rester fidèle aux axiomes et de n'y jamais commettre d'infractions. Sous ce rapport, il peut sembler que les axiomes ne diffèrent en rien des principes rationnels, et en particulier du principe d'identité dont la fonction est toute semblable. Il y a là du vrai, d'autant plus que les axiomes sont réductibles à la loi d'identité, comme l'a montré Leibniz, au moins pour plusieurs d'entreeu x. Mais pourtant il y a entre le principe d'identité et les axiomes, cette différence que le principe d'identité est une condition de toute pensée en général, et même une loi *a priori* indépendamment de laquelle aucune pensée ne peut se constituer, par conséquent un principe inné de notre entendement, tandis que les axiomes sont des vérités dont nous n'avons point la connaissance innée, quoique nous puissions les découvrir par la seule réflexion de l'esprit sans aucun recours à l'expérience, et des vérités d'une portée très étendue sans doute, mais pourtant limitée, puisqu'elles n'ont rapport qu'à un seul objet de l'esprit humain, par exemple aux grandeurs.

223. Les théorèmes fondamentaux, les postulats et les définitions. — Quant aux sources de la démonstration, ce sont des principes propres, c'est-à-dire des définitions ou des théorèmes acceptés pour vrais sans démonstration. Qu'il existe de tels théorèmes, la chose est aisée à comprendre. En effet, la proposition initiale sur laquelle repose toute une série de propositions démontrées est homogène à ces propositions. Par exemple, la première des propositions de la géométrie c'est que la ligne droite

est le plus court chemin d'un point à un autre; et la seconde c'est que dans un triangle un côté est plus petit que la somme des deux autres : il est manifeste que ces deux propositions sont de même nature. La seconde, il est vrai, est démontrée, la première ne l'est pas; mais peu importe, attendu que la caractéristique d'un théorème n'est pas d'être démontré, mais d'exprimer une propriété constante d'une grandeur ou d'une figure déterminée. Donc, *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre* est un théorème évident par lui-même, mais non pas un axiome, comme on le dit si souvent.

Quelquefois, dans le cours d'une science, il se rencontre des théorèmes qu'il est impossible de démontrer, mais qu'on peut tenir pour évidents, et que l'on est obligé d'admettre sous peine d'arrêter court la série des démonstrations. On appelle ces théorèmes des *postulats*. Telle est, par exemple, cette proposition indémontrable que *par un point on ne peut mener qu'une parallèle à une droite.*

Le rôle des définitions en mathématiques n'est pas moins important que celui des théorèmes fondamentaux et des postulats; car ce sont les définitions qui fournissent l'objet même sur lequel on raisonne. C'est pourquoi les définitions mathématiques se placent au début même de la science. Elles constituent donc un point de départ, tandis que, dans les sciences de la nature, les définitions sont le but final et le point d'arrivée. La raison de cette différence c'est que les premières sont idéales et *a priori*, tandis que les dernières sont réelles et empiriques. Là, en effet, où l'esprit crée lui-même un objet de spéculation, il peut le créer parfait, rigoureusement déterminé, et par suite immuable. Au contraire, les notions que nous devons à l'expérience sont nécessairement progressives. Voilà pourquoi les définitions du cercle et du triangle sont aujourd'hui exactement ce qu'elles étaient au temps des premiers mathématiciens grecs, tandis que la définition de l'espèce *homme*, ou celle de l'espèce *lion*, ne peuvent être achevées et appellent toujours des compléments et des corrections. C'est par ce caractère de détermination rigoureuse et d'immutabilité que les définitions mathématiques peuvent servir de bases à des sciences exactes et comportant la démonstration, comme sont les sciences mathématiques.

224. Rôle des axiomes et des définitions dans la démonstration mathématique. — Il n'y a pas lieu de se demander quelle place tiennent dans la démonstration mathéma-

tique les théorèmes fondamentaux et les postulats. Ce sont les premiers anneaux d'une chaîne qui s'allonge indéfiniment, et dans le corps de laquelle on ne les retrouve pas. Mais il en est autrement à l'égard des axiomes et des définitions.

Les axiomes, nous l'avons dit, sont stériles. Ils n'ont point de contenu, et par conséquent il n'y a rien à en tirer. Mais ce sont des formes et des cadres dans lesquels l'esprit se meut, des lois *a priori* qu'il applique, et dont l'observation lui garantit la justesse de son raisonnement. Par exemple, le calculateur qui fait passer un terme d'un membre d'une équation dans l'autre en changeant le signe applique cet axiome qu'en ajoutant ou en retranchant une même quantité aux deux membres d'une égalité on n'altère pas l'égalité. Celui qui fait cette application peut n'y pas penser au moment où il la fait : elle est réelle pourtant, et c'est pour cela que son calcul se trouve exact.

Quant aux définitions, nous savons comment elles se trouvent à la base même de la série des propositions à rattacher démonstrativement les unes aux autres. Mais elles interviennent encore dans le corps même des démonstrations particulières. En effet, le mathématicien a besoin d'une figure sensible pour fixer ses idées, mais cette figure n'est pas le véritable objet sur lequel il raisonne : c'est seulement un auxiliaire. Le véritable objet du raisonnement mathématique c'est l'essence intelligible, qui n'est ni représentée ni représentable, c'est-à-dire la définition. Par exemple, la figure dessinée sur le tableau noir, et qui représente une circonférence, est loin d'être une circonférence parfaite ; mais le mathématicien s'inquiète peu des défectuosités qu'elle peut avoir. Il la redresse dans sa pensée, et lui donne, par la manière dont il la traite, le caractère absolu qu'elle n'a pas. C'est que la définition de la circonférence est toujours présente à son esprit. Il ne la pose pas au début de ses raisonnements pour l'abandonner ensuite : elle le suit et s'impose à lui jusqu'au bout.

225. Démonstration indirecte et réduction à l'absurde. — La démonstration que nous avons considérée jusqu'ici c'est la démonstration *directe*, c'est-à-dire celle qui prouve immédiatement ce qui est à démontrer. Mais il y a des cas où cette démonstration n'est pas possible. On procède alors par démonstration *indirecte*, ou *réduction à l'absurde*.

Le fondement de cette nouvelle forme de démonstration c'est le principe du *tiers exclu*, d'après lequel de deux propositions con-

tradictoires l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse; de sorte qu'il suffit de prouver la fausseté de l'une pour établir du même coup la vérité de l'autre.

La démonstration indirecte n'est pas moins probante que la démonstration directe; mais elle a le grave défaut de convaincre l'esprit sans l'éclairer, attendu qu'elle prouve qu'une proposition est vraie sans montrer pourquoi elle l'est. Or ce ne sont pas seulement les choses qui nous intéressent, ce sont aussi les raisons des choses, et quelquefois les raisons plus que les choses mêmes. C'est pourquoi la démonstration indirecte n'est jamais qu'un pis aller, dont on n'use que lorsqu'il y a impossibilité de mieux faire.

CHAPITRE III

MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE. — L'OBSERVATION ET L'EXPÉRIMENTATION

226. Idée générale de la méthode expérimentale. — L'objet des sciences mathématiques est, comme nous l'avons vu, purement idéal; aussi ces sciences emploient-elles la méthode rationnelle et *a priori*. L'objet des sciences de la nature c'est, au contraire, le monde sensible et ses phénomènes. Mais les phénomènes veulent être constatés. Il suit de là que la base nécessaire des sciences de la nature c'est l'*expérience,* et que la seule méthode qui puisse leur convenir c'est la *méthode expérimentale.*

La méthode expérimentale, qu'il ne faut pas confondre avec l'expérimentation, — l'expérimentation n'est que l'un des procédés que la méthode expérimentale emploie, — consiste à partir, pour expliquer les faits, non pas d'idées spéculatives *a priori,* mais de la considération des faits eux-mêmes, c'est-à-dire que le savant doit chercher dans l'expérience même ce qui peut rendre compte des faits qu'il constate. Par exemple, le physicien explique l'ascension du mercure dans le tube barométrique par la pression qu'exerce l'atmosphère sur la surface libre du liquide; mais cette pression est un fait sensible, au même titre que l'ascension du mercure dans le baromètre. Cette règle essentielle n'a pas toujours été observée; mais, toutes les fois qu'elle a été méconnue, le progrès des sciences s'est arrêté. Nous avons dit ailleurs pourquoi il n'y a qu'un fait qui puisse servir à rendre compte d'un autre fait: c'est donc là pour nous un point déjà acquis.

Du reste, ce serait une erreur grave de croire que dans les sciences qui exigent l'emploi de la méthode expérimentale les notions *a priori* et les facultés transcendantes de l'esprit n'aient aucune part.

La science, nous le savons, est un corps de vérités universelles et nécessaires, et, si nous devions nous en tenir à l'expérience, nous ne pourrions jamais rien affirmer que de particulier et de contingent. Il est donc certain qu'une proposition ne peut avoir le caractère scientifique, à moins que la raison pure ne lui donne la forme de l'universalité et de la nécessité. Mais la *forme* n'est pas la *matière,* ou l'objet ; et la matière, dans les sciences de la nature, est toujours fournie par l'expérience.

La méthode expérimentale n'est pas uniforme comme la méthode des mathématiques, qui se réduit à la démonstration. Elle se sert au contraire de procédés divers, dont les principaux sont : l'*observation,* l'*expérimentation,* l'*induction,* la *classification,* l'*analogie* et l'*hypothèse*.

227. Sciences physiques et sciences naturelles. — Les objets dont peuvent avoir à s'occuper les sciences de la nature sont ou des *phénomènes,* c'est-à-dire des modifications plus ou moins sensibles subies par les corps, ou des *formes* définies, constituées suivant des lois d'une constance au moins relative, et présentant par conséquent le caractère de généralité qui est essentiel à la science. Il doit donc y avoir deux groupes de sciences de la nature : les sciences de *faits* et les sciences de *formes*. Le premier groupe comprend ce que l'on appelle les *sciences physiques,* dont les principales sont : la *physique* proprement dite, la *chimie* et la *physiologie* végétale et animale. Le second groupe comprend les sciences auxquelles on a donné, en France du moins, le nom de *sciences naturelles,* et dont les principales sont la *zoologie,* la *botanique* et la *minéralogie*. Les sciences des deux groupes emploient en commun les procédés de méthode que nous avons énumérés plus haut. Ainsi le naturaliste fait de l'induction quand il conclut d'une espèce à une autre, et le physicien fait de la classification quand il cherche à mettre de l'ordre dans les faits qu'il veut étudier afin d'en découvrir les causes. Cependant il est vrai de dire, comme on le fait généralement, que l'induction est le procédé essentiel des sciences physiques, et la classification celui des sciences naturelles. De même l'hypothèse et l'expérimentation jouent peut-être un plus grand rôle dans la première classe de sciences, et l'analogie dans la seconde. Quant à l'observation, on peut dire qu'elle est la base de tout, et c'est par l'analyse de ce procédé que nous devons commencer l'étude de la méthode expérimentale.

228. L'observation. — Observer c'est considérer un phé-

nomène pour le mieux connaître. La nécessité de l'observation, dans toutes les sciences qui ont pour objet des phénomènes, est évidente, parce qu'il n'y a qu'un moyen de connaître les phénomènes, c'est de les examiner avec soin.

L'observation est *passive* ou *active,* suivant que l'objet se présente fortuitement, ou que le savant porte sur lui volontairement son investigation pour chercher la vérification d'une idée préconçue. Par exemple, si, comme le dit Cl. Bernard, un astronome, en regardant le ciel, découvre une planète qui passe par hasard dans le champ de sa lunette, il fait une observation spontanée et passive. Mais si, après avoir constaté les perturbations d'une planète, l'astronome étudie les mouvements de l'astre pour en connaître les causes, nous dirons qu'alors il fait des observations actives.

L'observation se fait quelquefois directement par les sens, plus souvent on se sert d'instruments. Les instruments, en effet, peuvent rendre au savant des services de plusieurs sortes.

1° Il est des instruments qui ont pour effet d'augmenter soit la portée, soit la précision de nos perceptions sensibles : tels sont le télescope, le microscope, le vernier, et tous les appareils de précision en général.

2° Les instruments dont nous venons de parler ne sont que des auxiliaires pour les sens de l'observateur : il en est d'autres qui suppléent l'observateur lui-même. Ceux-là, pour la plupart, au lieu de nous faire connaître directement les phénomènes, les traduisent en des phénomènes différents corrélatifs aux premiers, et qui présentent l'avantage d'être étendus et par suite mesurables. Ainsi la balance nous fait connaître des rapports de poids, mais par le déplacement d'une aiguille; le thermomètre marque les températures, mais c'est par les variations de hauteur d'une colonne gazeuse ou liquide.

3° Enfin il est des appareils *enregistreurs,* qui font plus que traduire les phénomènes, qui les inscrivent, et qui par là permettent d'en suivre, souvent d'une manière continue, toutes les variations. Tels sont les thermomètres et les baromètres *a maxima* et *a minima,* les appareils qui enregistrent les variations du pouls, de la température d'un malade, etc.

229. Qualités de l'observateur. — Une condition importante pour faire un bon observateur des phénomènes naturels c'est l'acuité et le bon état des organes. Pourtant ce n'est pas vrai-

ment avec les sens que l'on observe, c'est avec l'esprit. Si l'esprit est bon, les défauts des organes ne nuiront guère; s'il est faible, leur perfection ne servira de rien. C'est ainsi que Huber de Genève, devenu aveugle, étudiait les mœurs des abeilles par les yeux de son domestique; que François Arago, devenu aveugle également, recourait aux bons offices de son frère pour achever ses études sur la polarisation de la lumière. Voyons donc quelles sont les qualités d'esprit qui font le bon observateur et, d'une manière générale, le savant.

La première c'est la *curiosité,* ou la *faculté d'étonnement,* c'est-à-dire la disposition à chercher le pourquoi des choses. Rien peut-être n'est plus caractéristique du progrès de l'esprit que cette disposition. Un parfait ignorant ne s'étonne jamais, parce qu'il ne soupçonne pas même que la nature nous pose dans chaque phénomène un problème à résoudre; ou, s'il a quelque idée qne les choses veulent être expliquées, l'habitude qu'il a de les voir lui donne l'illusion qu'il les comprend. Au contraire, le vrai savant est curieux; il veut connaître les phénomènes, connaître leurs causes, et c'est ce besoin qui le pousse aux recherches et le conduit aux découvertes. Claude Bernard remarque que l'urine de lapins qu'on vient de lui apporter du marché est claire et acide, et c'est le point de départ d'une théorie considérable sur la nutrition des animaux. C'est, dit-on, la chute d'une pomme qui suggéra à Newton l'idée de la gravitation universelle.

La seconde qualité que doit avoir l'observateur c'est la *patience;* c'est-à-dire que l'observation, pour être fructueuse, doit presque toujours être longuement prolongée. C'est un grand hasard si l'on tombe du premier coup sur l'idée juste : il faut donc chercher et tâtonner. Si l'on se décourage, si l'on abandonne trop tôt la partie, on perd le fruit de ses premières études. C'est ainsi que Lyonnet mit près de vingt ans à étudier la chenille du saule; que Pasteur fit ou fit faire plus de cinquante mille expériences sur les vers à soie du midi de la France, avant de découvrir les causes de la maladie qui les faisait périr.

Une troisième qualité de l'observateur et du savant, non moins importante que les deux premières, c'est le *désintéressement* et l'*impartialité.* Le désintéressement du savant prend plusieurs formes et se rapporte à plusieurs objets.

Il consiste d'abord dans la disposition à ne pas trop rechercher les résultats pratiques, et à poursuivre les théories aussi loin qu'il est possible sans avoir égard à autre chose que leur intérêt spécu-

latif. Les applications sont bonnes sans doute; mais, pour faire vraiment œuvre de science, il faut considérer les choses elles-mêmes sans souci de leur utilité. Dans les sciences la spéculation doit marcher la première, la pratique ne vient qu'après.

Une autre forme du désintéressement et de l'impartialité que doit avoir le savant c'est l'indépendance de la pensée à l'égard de tout ce qui est extrascientifique. Un savant a ses affections, ses convictions politiques, morales, religieuses, comme un autre homme; mais rien de tout cela ne doit intervenir dans les jugements qu'il porte comme savant. Il ne doit voir que les faits eux-mêmes, et les voir tels qu'ils sont, sans égard à ses préférences personnelles. Par exemple, l'historien a beau aimer son pays, cela ne peut l'autoriser ni à dénaturer un fait, ni à le dissimuler si l'amour-propre de sa nation doit en souffrir. Il en est de même à l'égard des doctrines métaphysiques ou religieuses. Vouloir que les choses soient telles dans l'ordre scientifique, parce que l'on estime que c'est à cette condition seulement qu'elles peuvent être d'accord avec la doctrine métaphysique ou religieuse que l'on professe, est une erreur et une faute. Si ces doctrines auxquelles nous sommes attachés sont vraies, leur intérêt suprême n'est-il pas la vérité dans toutes les branches des connaissances humaines, et devons-nous étayer la vérité sur l'erreur? Un Père de l'Église a dit excellemment : *Non eget Dominus mendacio nostro :* Dieu n'a pas besoin que nous mentions pour son service. Cherchons donc la vérité scientifique pour elle-même et sans arrière-pensée, persuadés qu'elle s'accordera toujours mieux au fond avec la vérité métaphysique ou religieuse que les erreurs inventées par nous pour donner à celle-ci une satisfaction apparente.

Du reste, ce n'est pas seulement de l'immixtion indue dans la science d'idées étrangères à l'ordre scientifique que le savant doit se garder, c'est aussi des préjugés scientifiques de son temps. Chaque époque joint à ses connaissances vraies et définitivement acquises sur la nature des conceptions d'ordre général dont la valeur n'est qu'hypothétique. Prendre ces conceptions pour des vérités certaines, et s'y appuyer comme sur une base inébranlable, serait évidemment s'exposer à de graves déceptions. Pourtant il y a une mesure à garder dans l'indépendance à l'égard des idées régnantes autour de soi pour ne pas s'isoler, et ne pas perdre par là le bénéfice de la tradition scientifique. C'est affaire de tact et de prudence.

Enfin le savant doit être indépendant encore à l'égard de ses

propres idées, et, quand il les soumet à la vérification, les juger comme il jugerait les idées d'autrui. Il faut donc qu'il se détache de lui-même après s'être détaché de tout le reste; mais c'est là le plus difficile. On a fait une hypothèse que l'on considère comme une découverte : il est donc assez naturel que l'on soit tenté de « solliciter » quelque peu les faits, les textes, enfin les moyens de vérification dont on dispose; et souvent on cède à cette tentation, même à son insu. La vraie probité scientifique doit être plus scrupuleuse; car ces faiblesses sont des atteintes portées aux droits sacrés de la vérité.

230. Règles de l'observation. — Quant aux règles de l'observation, les principales sont :

1° L'*exactitude,* c'est-à-dire que le savant qui observe doit voir ce qui est, et rien que ce qui est. Il semble que cette condition soit aisée à remplir : il s'en faut bien pourtant. Rien, au contraire, n'est difficile comme de se rendre un compte exact de ce qu'on perçoit effectivement, et de le bien distinguer de ce que l'on suppose : tant nos préjugés ont de force pour modifier à nos yeux l'aspect des choses ! « Un apothicaire de village, dit Dugald Stewart[1], ou une nourrice experte sont incapables de décrire la maladie la plus commune sans employer un langage dont chaque mot est une théorie ; de sorte que l'énonciation des phénomènes qui caractérisent une affection particulière, faite avec simplicité, pure de tout alliage d'opinions préconçues et des rêves de l'imagination, peut être considérée comme la marque la plus certaine d'un esprit rompu par une étude longue et fructueuse au plus difficile de tous les arts, la fidèle *interprétation de la nature.* »

2° La *précision,* c'est-à-dire qu'il ne suffit pas, en général, de connaître qualitativement les phénomènes, il faut encore les connaître en quantité. Par exemple, l'analyse qualitative en chimie a son importance sans doute; mais elle serait peu de chose si l'on n'allait pas jusqu'à l'analyse quantitative. Qu'un gaz diminue de volume sous une pression plus forte, c'est une vérité banale : l'important est de savoir quel est le rapport exact des volumes aux pressions subies. Sans compter que la détermination exacte des quantités peut souvent conduire à la découverte de vérités nouvelles ou à la rectification d'erreurs anciennes. Ainsi, c'est en introduisant en chimie l'usage de la balance que Lavoisier a pu établir ce principe,

1. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain,* t. II, p. 311.

fondamental dans la science, qu'aucune quantité de matière n'est jamais créée ni anéantie.

231. Nature de l'expérimentation. — Expérimenter c'est, suivant la définition communément admise, produire soi-même un phénomène pour le mieux observer. Il est certain que l'expérimentation est, en général, une opération active, où interviennent la volonté et la main même de l'opérateur. Pourtant Cl. Bernard, et d'autres savants après lui, ont voulu que l'expérimentation consistât plutôt à « mettre la nature à la question », comme dit Bacon, et à aller au-devant des faits par des hypothèses, qu'à produire soi-même un phénomène. L'expérimentation, d'après cela, se confondrait à peu près avec ce que nous avons appelé plus haut l'*observation active*. Par exemple, celui qui se propose d'étudier un phénomène naturel sur lequel il n'a pas d'action, et qui se place dans les conditions voulues pour pouvoir l'observer, avec l'espoir de trouver par là la justification d'une hypothèse, celui-là serait expérimentateur.

Cette opinion est très acceptable. Il est certain, en effet, qu'expérimenter est plutôt une opération de l'esprit qu'une opération des mains. Néanmoins, ce que nous considérons ici c'est surtout l'expérimentation proprement dite, celle où le savant intervient dans la production des phénomènes; parce que la méthode expérimentale n'acquiert toute sa puissance et ne produit tous ses effets que là où le savant dispose en quelque sorte des faits à son gré, et par là commande à la nature.

232. Avantages de l'expérimentation. — L'expérimentation ainsi entendue présente sur la méthode de simple expectative à l'égard des phénomènes des avantages de plusieurs sortes :

1° Elle permet de reproduire un fait aussi souvent qu'il est utile, et au moment même où l'on a besoin de l'observer. Il est des phénomènes dans la nature qui se produisent très rarement, ou d'une manière inattendue, de sorte qu'ils échappent presque nécessairement à l'observateur; d'autres qui se produisent peut-être, mais qui n'ont aucune stabilité, par exemple certains composés oxygénés de l'azote; d'autres qui se sont produits une fois, mais qui ne se reproduiront plus, par exemple l'aplatissement de la terre aux pôles alors qu'elle était une masse incandescente et liquide; d'autres enfin que leur nature ou leur intensité rend difficiles ou dangereux à observer, par exemple la foudre. Avec l'expérimentation on peut

souvent remédier à tous ces inconvénients, et à beaucoup d'autres encore. Ainsi on réduit la foudre aux proportions de l'étincelle électrique, ce qui supprime tout danger pour l'observateur : le physicien Plateau verse quelques gouttes d'huile dans un liquide dont la densité est justement égale à celle de l'huile, et reconstitue tous les phénomènes qu'a dû subir la terre à l'époque où elle était incandescente, etc.

2° La nature, en produisant les phénomènes, n'a pas égard à nos convenances; d'où il suit que, le plus souvent, elle les produit dans des conditions telles qu'il nous est impossible de les observer fructueusement. Par exemple, un fruit se détache spontanément d'un arbre : nous ne pouvons pas tirer parti d'un pareil fait pour arriver à la connaissance des lois de la chute des corps. Mais le savant qui expérimente a toujours soin de disposer les circonstances dans lesquelles le phénomène aura à se produire de la manière la plus favorable aux observations qu'il veut faire. Par exemple, Galilée fait rouler un corps sur un plan incliné, et il peut déterminer par ce moyen la loi des temps et celle des vitesses. Plus tard on a fait mieux encore avec la machine d'Atwood et celle de Morin; mais le but est toujours le même.

3° La fin que l'on se propose en étudiant un phénomène c'est, le plus souvent, de déterminer une loi de la nature, c'est-à-dire de reconnaître les antécédents desquels dépend le phénomène considéré. Or c'est là encore une exigence de la science à laquelle la nature se prête mal en général. Pour s'assurer que tel antécédent est la véritable cause de tel conséquent il faut, comme nous le verrons bientôt avec plus de détail, isoler en quelque sorte cet antécédent et ce conséquent de tous les autres phénomènes de l'univers. Mais la nature ne produit rien de semblable à cet isolement. Un phénomène y apparaît toujours à la suite d'une infinité d'antécédents, dont quelques-uns concourent à le produire, tandis que le plus grand nombre restent sur lui sans influence, et cela sans qu'il soit possible de discerner les antécédents utiles de ceux qui ne le sont pas. Or cette séparation nécessaire que la nature ne fait pas, l'art de l'expérimentateur la fait en produisant le phénomène dans des circonstances variables, ce qui permet d'éliminer, mentalement au moins, tous les antécédents qui ne concourent point à le produire. C'est pour cela que l'expérimentation est, en général, la condition d'une induction sûre et précise.

On peut distinguer, du point de vue où nous sommes placés maintenant, deux catégories de sciences. Les unes, comme l'astro-

nomie, sont passives et expectatives, ainsi que le dit Cl. Bernard : c'est-à-dire qu'elles n'étudient les phénomènes qu'au fur et à mesure qu'ils se produisent d'eux-mêmes. D'autres, comme la physique, la chimie, la physiologie, sont, au contraire, actives et investigatrices, allant au-devant des phénomènes et contraignant la nature à les produire pour notre instruction. Celles-ci ont évidemment un grand avantage sur les premières ; aussi leurs progrès sont-ils beaucoup plus rapides : et si l'astronomie n'est pas restée en retard sur les autres sciences, c'est qu'à défaut de l'expérimentation elle possède une ressource merveilleuse, l'analyse mathématique. Mais la chimie, qui est aujourd'hui si avancée, était encore à l'état d'enfance il y a un siècle : la bonne physiologie n'est pas plus ancienne, et tous les progrès qu'ont réalisés ces sciences sont dus certainement à l'emploi de l'expérimentation. Le savant a donc le plus grand avantage à expérimenter sur les phénomènes naturels toutes les fois qu'il le peut.

CHAPITRE IV

MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE (SUITE). L'INDUCTION.

233. L'induction et son objet. — L'induction peut se définir *l'opération qui consiste à déterminer la loi par laquelle sont régis les faits d'un certain ordre.* Cette définition est un peu plus générale qu'il ne faudrait; car, ainsi que nous le verrons plus loin, il est des lois de la nature qui ne ressortissent point à l'induction. Néanmoins elle est exacte, en ce sens que l'induction a bien le caractère qui lui est assigné; et comme elle a l'avantage d'être claire et courte, nous ne pouvons pas mieux faire que de nous y tenir.

L'idée capitale enfermée dans cette définition c'est l'idée de *loi :* qu'est-ce donc qu'une loi? Une loi c'est, comme l'a dit Montesquieu, « un rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses ». C'est-à-dire que les phénomènes de l'univers se conditionnent les uns les autres suivant leur nature, et qu'une loi n'est pas autre chose que la nécessité en vertu de laquelle le phénomène conditionnant détermine le phénomène conditionné.

Il est aisé de comprendre d'après cela l'intérêt qui s'attache pour nous à la connaissance des lois de la nature. Cette connaissance est la science même; car que pouvons-nous savoir d'un phénomène, sinon les conditions desquelles dépend son apparition, et qui déterminent ses caractères? Tant que nous n'avons pas cette connaissance, notre esprit est comme submergé par l'indéfinie multiplicité et l'incohérence apparente des faits. Au contraire, l'introduction de l'idée de loi rétablit l'ordre dans nos conceptions. Notre savoir se trouve par là simplifié, puisqu'à la place d'une multitude de faits et d'expériences particulières nous mettons une notion abstraite uni-

que qui contient toutes ces expériences et qui les résume. Il s'étend, parce que notre expérience est toujours limitée à quelques points particuliers du temps et de l'espace, tandis que la loi est d'une application universelle dans le temps et dans l'espace. Enfin il prend une portée pratique, parce que, connaissant les conditions desquelles dépend la production d'un phénomène, nous sommes maîtres de ce phénomène dans une certaine mesure, et pouvons souvent le réaliser où et quand il nous plaît : *savoir*, a dit Bacon, *c'est pouvoir*.

Ce qui nous intéresse dans les faits, ce sont d'abord, comme nous venons de le dire, les conditions desquelles leur apparition dépend d'une manière générale. Par exemple, un lingot métallique augmente ou diminue de volume : à quoi cela tient-il ? Quelquefois le savant, lorsqu'il a pu résoudre un problème de ce genre, se contente de la solution trouvée et ne cherche pas autre chose : la loi consiste alors pour lui dans la dépendance du phénomène considéré à l'égard de sa cause. Mais, le plus souvent, la cause une fois découverte, il y a lieu de se demander quelles variations de l'effet correspondent à des variations déterminées de la cause. Par exemple, quand on a reconnu que ce qui produit l'allongement d'une barre de fer c'est l'élévation de la température, on doit naturellement rechercher si, lorsque la température de la barre de fer s'élève suivant une progression définie, son allongement suit une progression également définie et parallèle à la première. S'il en est effectivement ainsi, on dira encore que l'accroissement de longueur d'une barre de fer soumise à une température de plus en plus élevée se fait suivant une loi; car il est évident que la nécessité en vertu de laquelle pour une élévation d'un degré de température une barre de fer d'un mètre doit prendre tel accroissement a le caractère d'une loi, tout autant que la nécessité en vertu de laquelle, une élévation de température ayant lieu, un accroissement de longueur se produit.

Il faut donc distinguer deux catégories de lois naturelles : les lois de *génération*, en vertu desquelles les effets sont indissolublement unis à leurs causes, et les lois de *relation*, desquelles dépendent les rapports quantitatifs entre les variations des causes et celles des effets, celles-ci logiquement postérieures aux premières. Il suit de là que l'induction suppose toujours une opération préliminaire, que du reste on aurait tort de confondre avec l'induction même, à savoir la recherche des causes.

234. La recherche des causes. — La cause d'un phé-

nomène c'est, suivant ce qui vient d'être dit, un autre phénomène, ou plus exactement un groupe de phénomènes déterminés donnant lieu d'une manière nécessaire à la production du phénomène considéré. Comment donc reconnaître, parmi tous les antécédents ou les concomitants d'un phénomène, celui ou ceux qui sont ses causes, c'est-à-dire, pour employer l'expression de Stuart Mill, son *antécédent inconditionnel ?*

Si la production d'un phénomène par un autre phénomène était une chose qui pût se constater par les sens, cette question serait aisée à résoudre. Pour reconnaître la cause d'un phénomène il suffirait, par exemple, d'ouvrir les yeux. Mais il n'en est pas ainsi, Hume l'a bien fait voir. Ce que nos sens perçoivent c'est seulement la *succession* ou la *simultanéité* de l'antécédent inconditionnel et du conséquent qu'il détermine, mais non pas la connexion causale qui rattache le second au premier. Par exemple, une bille en mouvement sur le billard en rencontre une autre qui était au repos : nous disons que le mouvement de la première bille a été *cause* du mouvement de la seconde. C'est là une inférence, mais non pas l'expression d'un fait constaté; car il est clair que l'action exercée par la bille en mouvement sur la bille en repos n'est pas une chose qui puisse se percevoir, ou seulement s'imaginer. Il est donc impossible que les sens discernent les antécédents essentiels et nécessaires et les antécédents accidentels et inutiles d'un phénomène quelconque.

La succession ou la simultanéité, voilà le seul indice que les sens nous donnent de l'existence d'une connexion causale entre deux phénomènes. Du reste, c'est un indice nécessaire, attendu que là où il n'y a ni succession ni simultanéité la causalité ne saurait se rencontrer. Mais pour que cet indice ait quelque valeur, il faut que la succession ou la simultanéité des phénomènes considérés, l'un comme cause, l'autre comme effet, soient constantes et sans exception dans notre expérience. C'est à quoi ne prennent pas garde une multitude de personnes qui, voyant deux phénomènes se produire ensemble, se hâtent de donner l'un des deux pour condition à l'autre, sans tenir compte de ce que, bien souvent, le premier se produit sans le second ou le second sans le premier. De là une foule de préjugés et de superstitions, comme la croyance aux prédictions des almanachs, l'influence attribuée aux phases de la lune sur les changements de temps, etc., etc. L'induction ainsi comprise, c'est l'induction *vulgaire*. La véritable induction, c'est-à-dire l'induction *scientifique,* comporte une tout autre précision et exige des conditions beaucoup plus rigoureuses.

235. Méthode des coïncidences. — Ainsi, que deux phénomènes s'accompagnent *toujours* dans notre expérience, voilà, à ce qu'il semble, la condition nécessaire et suffisante pour que nous soyons en droit de considérer ces deux phénomènes comme rattachés l'un à l'autre par le lien de la causalité. Cette condition est nécessaire, nous venons de le montrer; qu'elle soit suffisante, c'est ce qui paraît évident. En effet, si deux phénomènes entre lesquels nous n'apercevons point de connexion naturelle se produisent simultanément, ce peut être un effet du hasard. Si leur coïncidence se répète, l'explication par le hasard devient moins admissible. Et enfin, si cette coïncidence est sans exception, l'hypothèse du hasard doit être décidément abandonnée, parce qu'il n'est pas dans la nature des choses qu'un fait de hasard soit universel et invariable. La méthode des *coïncidences constantes* nous apparaît donc comme une méthode légitime, et qui doit donner de bons résultats dans la recherche des causes.

Pourtant, à la réflexion, on s'aperçoit vite que cette méthode peut nous conduire à des suppositions probables relativement à la cause d'un phénomène, mais qu'elle ne peut jamais nous permettre de dégager cette cause avec certitude. En effet, il s'agit ici de reconnaître une coïncidence constante de deux faits; mais tout ce que nous pouvons obtenir c'est la constance des coïncidences dans les limites de notre expérience, et non pas la constance absolument parlant, c'est-à-dire l'universalité. Donc la certitude, qui exigerait l'universalité des expériences possibles dont nous n'avons réalisé qu'une partie, nous échappe toujours. Une première coïncidence de deux faits nous donne une certaine probabilité; à la seconde, à la troisième, à la millième coïncidence cette probabilité s'est augmentée; mais c'est encore une probabilité, et rien de plus. On répondra peut-être à cela que pour obtenir la certitude spéculative on aurait en effet besoin d'épuiser la série des expériences possibles; mais que pour la certitude pratique, dont un savant peut se contenter à la rigueur, un nombre restreint de faits concordants doit suffire, et qu'après avoir observé mille fois que les choses se passent de telle manière on est suffisamment autorisé à conclure à une loi de la nature. Ce raisonnement pourrait être admis si toutes les coïncidences que l'on constate avaient une réelle valeur; mais c'est ce qui n'a pas lieu. Par exemple, Stuart Mill remarque qu'avant qu'on eût fait venir d'Australie des cygnes noirs il était entendu que tous les cygnes ne pouvaient être que blancs. C'est que l'on s'appuyait sur une coïncidence constante, et sans

exception jusqu'alors, de la couleur blanche èt de l'ensemble des caractères constitutifs de l'espèce *cygne*. Mais on eût dû se fier moins à cette coïncidence, attendu que tous les cygnes qui naissaient, descendant de cygnes blancs, devaient être blancs par raison d'hérédité, et non pas en vertu des conditions essentielles de leur nature; de sorte que la naissance d'un cygne blanc n'ajoutait rien à la probabilité de la loi hypothétique suivant laquelle tous les cygnes devaient être blancs. Ainsi, pour appliquer judicieusement la méthode des coïncidences constantes, il faudrait tenir compte de la valeur propre de chacun des cas observés. Mais ce serait là presque sortir de la méthode elle-même; car se fier aux coïncidences suppose que l'on compte les cas favorables à la loi qu'on veut établir, et non pas qu'on les pèse.

236. Méthode d'élimination. — La seule méthode sur laquelle puisse se fonder une induction vraiment scientifique c'est la méthode d'*élimination*.

Le principe de cette méthode c'est que, si un antécédent A est vraiment la cause d'un conséquent B, A doit suffire à produire B, et le produit nécessairement *à l'exclusion de toutes autres circonstances;* de sorte que, A étant donné *seul,* B doit suivre. Ainsi, c'est bien encore sur la coïncidence qu'est fondée la méthode d'élimination, mais sur la *coïncidence solitaire,* et non plus sur la coïncidence constante; c'est-à-dire qu'il faut que B coïncide avec A, et ne coïncide en même temps avec nul autre phénomène. Si ce résultat peut être obtenu, il est clair que l'on n'aura plus à compter les cas de coïncidence : un seul cas de ce genre, bien constaté, suffira au savant pour reconnaître la cause avec assurance, puisque, très certainement, si B n'a qu'un antécédent qui est A, il faut bien que A soit sa cause.

Reste à savoir comment il sera possible de réaliser la coïncidence solitaire de A et de B. La réaliser d'une manière effective est évidemment impossible, attendu que nous ne pouvons pas réduire à néant l'univers entier, et ne laisser subsister que le seul phénomène A, pour voir s'il n'est pas suivi du phénomène B; mais on peut la réaliser d'une manière idéale. Pour cela, il suffira de montrer que tous les phénomènes autres que A sont insuffisants ou inutiles à la production de B : ce résultat peut être obtenu par ce que l'on appelle le *raisonnement expérimental.*

Le raisonnement expérimental repose sur l'emploi de quatre méthodes différentes, dont Stuart Mill a donné les formules, et qui

sont : les méthodes d'*accord,* de *différence,* des *variations concomitantes,* et des *résidus.*

237. Méthode d'accord. — *Si un phénomène se produit plusieurs fois dans des circonstances partiellement identiques et partiellement différentes, celles de ces circonstances qui ont accompagné invariablement la production du phénomène considéré sont la cause, ou contiennent la cause de ce phénomène.*

Par exemple, supposons que des groupes divers d'antécédents tels que ABC, ADE, AMN étant donnés, un conséquent *a* se produise. A étant la seule circonstance commune à tous ces groupes d'antécédents, est la cause, ou contient la cause de *a*. Nous disons : est la cause *ou contient la cause.* Il se pourrait, en effet, que l'ensemble des circonstances communes que nous désignons par A comprît, outre la vraie cause de *a*, plusieurs antécédents qui n'ont pas varié, et qui pourtant n'ont point concouru à la production de *a*. Par exemple, supposez que nous cherchions à déterminer l'ensemble des circonstances dans lesquelles se produit l'ébullition de l'eau. Dans toutes les expériences que nous ferons nous rencontrerons des antécédents invariables, tels que les mouvements sidéraux, l'attraction et le magnétisme terrestres, etc., lesquels pourtant sont sans influence sur l'ébullition de l'eau. Ainsi, en général, l'antécédent A contiendra beaucoup plus que la véritable cause de *a*.

La méthode d'accord vient de Stuart Mill, avons-nous dit. On la trouve cependant déjà chez Bacon, mais formulée avec beaucoup moins de précision. Bacon, en effet, voulait que le savant réunît le plus grand nombre possible de faits de chaque genre, et qu'il en consignât les circonstances sur trois *tables* ou *tableaux,* qu'il appelait *tables de présence, tables d'absence,* et *tables de degrés* ou de *variations.* Sur la table de présence on devait inscrire les circonstances dans lesquelles un phénomène se produit; sur la table d'absence, les circonstances, aussi semblables que possible aux précédentes, où ce phénomène ne se produit pas; sur la table de degrés, les circonstances qui, ayant accompagné ce phénomène, ont varié en même temps que lui. Cela fait, il serait facile de dégager l'ensemble des circonstances dont la présence et l'absence ont toujours coïncidé avec la présence ou l'absence du phénomène considéré, et qui, par conséquent, sont les conditions déterminantes de ce phénomène.

On voit que le principe de la méthode de Bacon est bien le même que celui de la méthode d'accord de Stuart Mill, puisque, dans un

cas comme dans l'autre, il s'agit de mettre en évidence les antécédents dont la présence coïncide avec celle du phénomène, *en éliminant ceux qui n'accompagnent cc phénomène que d'une manière accidentelle;* autrement ces deux méthodes ne se distingueraient pas de la méthode des coïncidences.

238. Méthode de différence. — La méthode d'accord, nous l'avons vu, a le défaut de ne pas permettre une détermination assez précise et rigoureuse de l'antécédent inconditionnel que l'on cherche. Elle a aussi le défaut de nous présenter deux phénomènes connexes sans nous faire voir lequel des deux est le déterminant, et lequel le déterminé. Enfin elle ne prouve pas que les deux phénomènes ne soient pas deux effets simultanés d'un troisième sans action l'un sur l'autre, comme sont l'éclair et le bruit de la foudre. La méthode de différence n'a pas ces inconvénients. Voici comment on peut la formuler :

Si un groupe d'antécédents donne lieu à la production d'un conséquent, et qu'en supprimant l'un de ces antécédents, tous les autres antécédents restant les mêmes, on supprime du même coup le conséquent, l'antécédent supprimé est cause ou partie de la cause du conséquent.

Par exemple, soit un groupe d'antécédents ABCD, et un conséquent *a* : si je supprime A sans toucher en rien aux autres phénomènes du groupe, et que *a* cesse de se produire, A est cause ou partie de la cause de *a*.

Nous disons : cause *ou partie de la cause,* parce qu'en effet il est à croire que A n'est pas à lui seul la cause totale et suffisante de *a*: les autres circonstances antécédentes ont dû concourir en quelque manière à la production du conséquent. Par exemple, une plante meurt faute d'être arrosée ; mais l'eau n'était pas la cause unique qui la faisait vivre : il y avait aussi la terre et l'air. Cependant, dans la pratique, et même au point de vue de la science, on peut souvent négliger les autres antécédents lorsqu'ils sont invariables, et ne tenir compte que de l'antécédent supprimé, lequel prend par là le caractère d'une condition nécessaire et suffisante. Ainsi le jardinier peut bien considérer l'eau comme l'unique condition de la vie de la plante, puisqu'il n'est pas à craindre que les autres conditions manquent jamais.

La méthode de différence peut encore se présenter sous une autre forme. Qu'au lieu d'obtenir par le retranchement d'un anté-

cédent la disparition du conséquent on ajoute à un groupe d'antécédents un antécédent nouveau, et qu'un conséquent qui ne se produisait pas vienne à se produire, on en pourra conclure que l'antécédent ajouté est cause ou partie de la cause du conséquent qui s'est produit.

Ces deux formes de la méthode peuvent, du reste, se compléter et se servir de vérification l'une à l'autre. Par exemple, la teinture de tournesol est violette ; si l'on y verse un acide, elle rougit : l'acide est cause du changement de couleur. Mais, si l'on craignait de s'être trompé, on pourrait éliminer l'acide au moyen d'une base : la teinture reprenant sa couleur primitive, le rôle de l'acide serait par là une fois de plus mis en évidence.

La méthode de différence est d'un emploi constant, même dans la vie commune. On s'est brûlé en mettant la main au feu : c'est donc le feu qui est cause de la brûlure. On a guéri d'une maladie après avoir pris un remède : c'est le remède qui a amené la guérison, etc. Cette méthode a de plus l'avantage de nous mettre en présence des causes d'une manière très directe : nous y prenons la causalité en quelque sorte sur le fait. Enfin, c'est la méthode qui répond naturellement à l'emploi de l'expérimentation, la méthode d'accord, en raison de sa longueur et des autres défauts que nous avons signalés, ne s'employant guère que lorsque l'on n'a pas d'action directe sur les phénomènes.

239. Méthode des variations concomitantes. — *Si, un groupe d'antécédents étant donné en même temps qu'un conséquent se produit, il se trouve quelqu'un de ces antécédents dont les variations soient suivies de variations dans le conséquent, les autres antécédents demeurant invariables, l'antécédent qui varie ainsi est cause ou partie de la cause du conséquent.* Par exemple, soit un groupe d'antécédents ABC et un conséquent *a* : si, A variant et devenant A′, A″, A‴, *a* varie de même et devient *a′*, *a″*, *a‴*, A est cause ou partie de la cause de *a*.

Cette méthode rend de grands services pour l'étude des phénomènes dont nous ne pouvons pas produire ou supprimer à volonté les antécédents, parce que les variations concomitantes de ces antécédents et de leurs conséquents sont alors les seuls indices que nous ayons d'une connexion causale. Du reste, on s'en sert aussi dans les sciences où l'expérimentation proprement dite est possible. Par exemple Pascal, voulant s'assurer que c'est le poids de l'air pressant sur la surface de la cuvette à mercure qui donne lieu à

l'ascension du liquide dans le tube barométrique, fait ou fait faire différentes ascensions, dans lesquelles il constate qu'à mesure qu'on s'élève dans l'atmosphère la colonne barométrique diminue de hauteur.

240. Méthode des résidus. — *Si, par l'emploi de quelqu'une des méthodes précédentes, on a pu reconnaître que certains éléments d'un antécédent complexe sont les causes de certains éléments d'un conséquent également complexe, le reste ou résidu de l'antécédent est la cause du résidu du conséquent.*

Soit un groupe d'antécédents ABC, et un groupe de conséquents *abc*. Si je sais que BC est la cause de *bc*, j'en puis conclure que A est la cause de *a*.

Cette méthode très simple s'emploie principalement en astronomie, où, dit Herschell, « il n'est presque pas de grandes découvertes qui n'aient été dues à l'étude des restes ». Ainsi on a constaté que la planète Uranus n'occupe pas dans le ciel la position qu'elle devrait occuper d'après des calculs dans lesquels on ne tient compte que de l'action exercée sur elle par le soleil et par les planètes connues. M. Leverrier conclut de là qu'il y a un résidu d'action dû à une planète inconnue, dont il calcule la masse, l'orbite, etc., ce qui le conduit à la découverte de Neptune.

On a dit que la méthode des résidus est impliquée par les trois premières méthodes, attendu que celles-ci seraient impraticables, si, « se fondant sur la connaissance déjà acquise des lois de la nature, on ne débutait pas dans la recherche par *une immense exclusion* de tous les antécédents que l'on sait déjà n'avoir pas de rapport avec le phénomène dont il s'agit[1] ». Rien de plus juste ; mais il faut faire observer aussi que cette connaissance déjà acquise des lois de la nature n'a pas été obtenue par la méthode des résidus, puisque la méthode des résidus la suppose. Si donc cette méthode est, en un sens, avant toutes les autres, en un autre sens toutes les autres sont avant elle. Ce qui est certain, dans tous les cas, c'est qu'elle est d'un emploi très général, et que le sens commun même s'en sert spontanément, comme de la méthode de différence.

241. Valeur de la méthode d'élimination. — La méthode d'élimination a une valeur absolue, du moins en droit ; c'est-à-dire que, si l'on pouvait l'appliquer en perfection, on serait

1. Rabier, *Logique*, p. 134.

assuré d'avoir découvert les vraies causes des phénomènes: mais il est douteux qu'il soit possible de l'appliquer jamais en perfection. La raison en est que, lorsque nous avons effectué l'élimination idéale de tous les antécédents qui ne concourent pas à la production d'un conséquent, dans le but de mettre en évidence l'antécédent causal, rien ne nous assure que l'antécédent qui nous paraît avoir le privilège de la coïncidence solitaire avec le conséquent soit la véritable cause de ce dernier. Qui nous dit, en effet, qu'une circonstance qui nous a échappé n'a pas coïncidé avec l'antécédent en question, et que ce n'est pas cette circonstance qui seule est cause? Dans la nature, il y a *ce qu'on voit,* et aussi *ce qu'on ne voit pas;* de sorte qu'un savant prudent se défie toujours de l'inconnu.

Mais ce qui est surtout à craindre c'est que la question mal posée ne condamne le savant à l'erreur en dépit du meilleur emploi possible des quatre méthodes d'élimination. Voici un exemple qui montre bien à quel point l'illusion est à redouter dans les sciences de la nature. On a cru longtemps que la cause de l'ascension de l'eau dans les corps de pompe, c'est « l'horreur de la nature pour le vide ». Or il est certain que le vide est vraiment une cause de l'ascension de l'eau, du moins si, avec Stuart Mill, on appelle *cause* « l'ensemble des conditions *positives* et *négatives* desquelles dépend la production d'un phénomène ». On dira que ce n'est pas la cause efficiente et déterminante. Soit : nous pouvons effectivement ne considérer le vide que comme une condition négative, parce que nous connaissons la vraie cause; mais le vide, ou plutôt l'impossibilité, et par conséquent l'*horreur* du vide, devient pourtant la seule cause efficiente qui soit assignable si l'on pose la question de la manière suivante : D'où vient la différence du niveau de l'eau dans un corps de pompe avant qu'on y ait fait le vide, et après qu'on l'a fait? En effet, avant qu'on eût fait le vide, le liquide ne montait pas; après qu'on a fait le vide, le liquide monte : dans la conclusion que c'est le vide qui produit le phénomène il n'y a donc qu'une application très rigoureuse de la méthode de différence; de sorte qu'il était impossible d'arriver à la vérité sur cette question sans déplacer complètement le point de vue duquel on l'avait envisagée d'abord; et ce n'est pas l'application, même la plus parfaite, de la méthode d'élimination qui pouvait révéler la nécessité de ce déplacement.

242. Valeur de l'induction. — Reste à savoir ce que

vaut l'induction, c'est-à-dire qu'il nous faut rechercher si l'induction peut, et à quelles conditions elle peut nous donner la connaissance scientifique.

Il est d'abord une raison générale qui ne nous permet pas d'attribuer aux lois obtenues par le procédé inductif l'autorité absolue qui caractérise les vérités proprement scientifiques : c'est, ainsi qu'on vient de le voir, l'impossibilité où l'on est toujours de s'assurer parfaitement que les causes qu'on assigne à un phénomène sont ses causes véritables. Mais ne parlons pas de cette première raison d'incertitude, laquelle, du reste, nous paraît être, dans une multitude de cas, pratiquement négligeable, et envisageons la question au point de vue particulier de chacune des deux catégories de lois que nous avons reconnues.

Pour les lois de génération il y aura lieu de distinguer deux cas : celui où l'antécédent causal est un groupe limité de conditions qui toutes peuvent être déterminées, par exemple, les conditions d'ébullition ou de solidification d'un liquide ; et celui où l'antécédent causal est, au contraire, un complexus de circonstances absolument indéfini, et par là même indéterminable, comme est l'ensemble des circonstances au sein desquelles évolue un germe vivant.

Dans le premier cas on peut dire — sauf la restriction qui vient d'être indiquée — que l'induction est rigoureuse, attendu que la loi formulée n'est alors qu'une application du principe général des lois (*le même antécédent causal* A *est partout et toujours suivi du même conséquent* B), lequel, ainsi que nous l'avons montré plus haut (**128**), est universel et absolu.

Mais il en est autrement dans le second cas. Quand il s'agit de phénomènes comme les phénomènes de la vie, le conséquent est toujours impossible à prévoir avec certitude et précision, parce que l'antécédent ne peut jamais être déterminé intégralement. A l'égard de ces phénomènes, par conséquent, le principe des lois, sans cesser d'être vrai, demeure sans application.

Cela n'empêche pas d'ailleurs les phénomènes de la vie de présenter une certaine constance et une certaine régularité, qui suffisent, par exemple, pour la pratique médicale, et même pour une science qui ne prétend pas à la précision absolue des résultats, comme la physiologie. La nature, en effet, paraît en quelque sorte engagée à s'imiter elle-même lorsqu'elle crée des organismes, et c'est cette imitation plus ou moins étroite qui fait que deux êtres vivants appartiennent à la même espèce, au même genre, à la même famille, à la même classe. Mais, si la nature produit des êtres sem-

blables, elle ne produit pas, l'expérience le montre assez, d'êtres identiques. Or l'induction proprement dite, celle qui conclut des causes aux effets, conformément à des lois universelles et nécessaires, suppose l'existence de causes susceptibles de se reproduire identiquement, c'est-à-dire de causes assignables, puisqu'il est évident qu'une cause susceptible de se reproduire est toujours assignable, et qu'une cause assignable est toujours susceptible de se reproduire.

La seule induction qui soit possible dans les sciences biologiques c'est donc cette induction un peu vague qui ne porte que sur la ressemblance, et qui ne peut invoquer que le principe assez indéterminé que Reid formulait dans les termes suivants : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. »

Une induction de ce genre ne peut jamais donner des résultats précis, ni même des résultats d'une nature certaine; et ce qui le prouve bien, c'est qu'il naît quelquefois des monstres, c'est-à-dire des individus imparfaitement conformes au type général de leur espèce.

Quant aux lois de relation, elles sont données généralement par l'expérience, et, par conséquent, elles n'offrent de certitude que dans les limites des expériences réalisées. Par exemple, c'est l'expérience qui révélait à Mariotte que le volume d'un gaz est inversement proportionnel aux pressions qu'il supporte. Mais comme ce physicien n'avait constaté la chose que pour des pressions relativement voisines de la pression normale, il eût eu tort de considérer la loi qu'il avait découverte comme vraie pour des pressions quelconques; et, de fait, nous savons aujourd'hui que, lorsqu'un gaz approche de son point de liquéfaction, son volume diminue plus rapidement que la loi de Mariotte ne le comporte.

Ainsi les lois de relation ne sont d'abord pour nous qu'*empiriques,* c'est-à-dire que ce sont simplement des faits d'expérience généralisés. Mais il est possible quelquefois de les transformer en lois *rationnelles,* c'est-à-dire en principes universels et nécessaires. La condition pour obtenir ce résultat c'est qu'on puisse les déduire de lois plus générales qui présentent ce caractère. Par exemple, les lois de la chute des corps sont purement empiriques tant qu'on se fonde sur l'expérience soit pour les établir, soit pour les vérifier; elles deviennent rationnelles et absolues dès qu'on les déduit des principes généraux de la cinématique.

Mais ce ne sont pas seulement les lois de relation qui s'établissent

mieux déductivement qu'inductivement; ce sont encore les lois de génération elles-mêmes. La raison en est que l'induction, en nous faisant connaître des connexions universelles et nécessaires entre des faits, nous laisse dans l'ignorance du *pourquoi* de ces connexions, et laisse ces connexions sans rapports entre elles. Par exemple, un emploi rigoureux de la méthode d'élimination nous conduit à affirmer avec une certitude qui, pratiquement, est absolue, que l'opium fait dormir; mais il ne nous apprend pas pourquoi il en est ainsi, et il ne rattache pas cette loi au système général de nos connaissances. Or une connexion causale dont il est impossible de rendre raison n'est, en réalité, tout universelle qu'elle est, qu'un fait brut et purement empirique, comme sont les faits particuliers; et une loi qui, ne se reliant à aucune autre, demeure isolée dans l'esprit, ne peut prendre place dans la science. Au contraire, une loi qui a pu être déduite d'une loi plus générale cesse par là même d'apparaître comme isolée; et de plus nous en avons l'explication, puisque la loi générale nous fournit précisément le *pourquoi* de la loi particulière. Par exemple, si l'on nous demande pourquoi les corps plus légers que l'eau flottent à sa surface, nous répondrons en invoquant le principe d'Archimède. Le principe d'Archimède est donc la raison et l'explication de la loi en vertu de laquelle les corps plus légers que l'eau flottent à sa surface.

On voit que, si l'induction est un procédé auquel la science doit recourir dans une multitude de cas, ce n'est pas pour elle le procédé idéal. Les vérités scientifiques, étant rationnelles, veulent être traitées rationnellement. Or il n'y a de vraiment rationnel que la déduction fondée sur des idées pures et sur des principes *a priori*.

243. Les mathématiques fondement idéal des sciences physiques. — S'il en est ainsi, où les sciences physiques trouveront-elles le fondement rationnel dont elles ont besoin? Évidemment, ce ne pourra être que dans les mathématiques; car les mathématiques seules présentent un corps de vérités rationnelles directement applicables aux choses de l'expérience. Aussi la plupart des théories physiques et un grand nombre de lois chimiques sont-elles aujourd'hui établies sur les mathématiques; et le progrès ne cesse de s'accentuer en ce sens. Sans doute, il est un grand nombre de faits auxquels la science n'est pas encore parvenue à appliquer la déduction mathématique. C'est que la constitution intime de ces faits est encore trop peu connue, ou que l'ana-

lyse mathématique est encore trop peu avancée pour permettre d'en rendre compte. Mais ce qui ne peut pas se faire maintenant se fera peut-être un jour. Dans tous les cas, le savant garde la ferme conviction que c'est une chose possible en soi, si ce n'est pas une chose possible pour nous.

CHAPITRE V

MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE (SUITE). LA CLASSIFICATION.

244. Classification empirique. — On distingue plusieurs sortes de classification. Nous parlerons d'abord de la classification empirique, bien que cette forme de classification n'ait qu'un rapport assez éloigné avec l'objet et les procédés de la méthode expérimentale.

La classification empirique est un procédé dont on se sert pour pouvoir reconnaître ou retrouver sans peine un objet parmi une multitude d'objets semblables. Par exemple, dans les grandes bibliothèques, qui comprennent parfois plusieurs millions de volumes, si l'on n'avait pas un fil conducteur, il faudrait peut-être la vie entière d'un homme pour retrouver un seul volume. Ce fil conducteur c'est la classification.

Le principe sur lequel est fondée toute classification empirique est analogue au principe de la numération, ou plutôt c'est un seul et même principe qui intervient de part et d'autre. Ce principe consiste à réunir en groupes définis des objets individuels, et à traiter les groupes ainsi formés comme on avait traité d'abord les individus eux-mêmes, c'est-à-dire à réunir ces groupes pour en former des groupes plus étendus, que l'on traitera encore de la même manière, et ainsi de suite, autant qu'il sera nécessaire. Ainsi, dans une bibliothèque on pourra sans tâtonnements aller tout droit au volume que l'on cherche, pourvu qu'on ait l'indication de la salle, du rayon et, dans ce rayon, de la place même qu'occupe le volume. Il en est de même pour les collections des musées, et pour une multitude d'objets du même genre.

En général, pour que cette opération puisse se faire, un catalo-

gue est nécessaire; c'est-à-dire que, pour trouver l'objet demandé, il faut se référer à quelque chose qui donne les indications au moyen desquelles il peut être retrouvé. Mais ce quelque chose, c'est-à-dire ce catalogue, est déjà lui-même une classification. Une classification empirique suppose donc avant elle une autre classification. Dès lors il semble qu'aucune classification ne puisse s'établir sans avoir été précédée d'une infinité de classifications préparatoires; et comme cette condition est impossible à remplir, il en résulte que toute classification empirique paraît impossible. La difficulté se lève pourtant, parce qu'il y a des classifications empiriques qui se suffisent à elles-mêmes, et qui peuvent se constituer immédiatement. Telle est, par exemple, la numération. Une fois la numération constituée, le seul énoncé d'un nombre donne de suite sa position dans la série totale des nombres, sans qu'on ait besoin de recourir à un catalogue. Telle est encore la classification fondée sur l'ordre alphabétique, laquelle permet de constituer immédiatement les catalogues et les dictionnaires.

De telles classifications sont, en général, totalement arbitraires, vu qu'on n'a pas besoin en les formant d'avoir égard à la nature des objets classés. Aussi n'ont-elles aucune valeur scientifique, et même aucun sens au point de vue spéculatif. Leur utilité pratique est leur unique raison d'être.

245. La classification appliquée aux espèces naturelles. — Mais l'art de classer ne nous sert pas uniquement à mettre de l'ordre dans les choses de l'ordre concret: il nous sert encore, et surtout, à en mettre dans nos idées. C'est, en effet, un besoin naturel à l'homme de rapprocher les choses semblables; et nous savons que la condition essentielle pour être capable de s'élever au-dessus de la pure sensation et de constituer de véritables idées, c'est l'aptitude à généraliser. Or la généralisation, lorsqu'elle est méthodique, — et il faut qu'elle le soit, autrement elle ne nous ferait pas sortir de l'incohérence naturelle aux sensations pures, — devient la classification.

Par cela même qu'elle est une généralisation de notre expérience, la classification, de même que l'induction, a pour résultat naturel de simplifier notre savoir en réduisant le nombre de nos connaissances, et de l'étendre en donnant à ces connaissances une portée illimitée. Il est vrai que ce résultat était déjà obtenu en partie par la constitution des espèces, laquelle ne rentre point dans la classification, puisque la classification ne porte que sur les espèces, et

jamais sur les individus. Mais comme il existe environ 400,000 espèces végétales et plus de 600,000 espèces animales connues à l'heure présente, on conçoit sans peine que la constitution des espèces est loin de suffire à la simplification et à l'unification de nos connaissances que la science réclame. Il est donc indispensable que la classification vienne permettre au savant de réduire ces nombres effrayants de notions diffuses à un nombre restreint d'idées plus générales.

C'est une grave question de savoir jusqu'à quel point une classification des phénomènes naturels peut avoir le caractère scientifique. Il est des phénomènes pour lesquels la classification ne peut être qu'une préparation à la science. En physique, par exemple, il est clair que la première chose qu'on ait à faire, c'est de distinguer différentes catégories de phénomènes qu'il conviendra d'étudier séparément, les phénomènes de pesanteur, de lumière, de chaleur, etc. En chimie, on va quelquefois plus loin, et la classification peut comporter déjà des vues spéculatives. Ainsi, quand le chimiste considère l'hydrogène comme un métal, il est clair que c'est là une idée qui suppose une science déjà avancée, et qui, par conséquent, n'est pas préliminaire à la constitution de la science. Mais, en physique ou en chimie, on ne se contenterait pas de classer soit des corps, soit des propriétés ou des phénomènes : on veut avant tout rendre compte des faits, ce qui ne peut se faire que par l'emploi de l'induction et de la déduction. En est-il de même dans les sciences naturelles ? Bon nombre de savants et de philosophes le pensent. Aussi, ces savants et ces philosophes considèrent-ils la classification comme une méthode utile, nécessaire même provisoirement, mais comme une méthode qui ne peut pas par elle-même nous donner la science, et à laquelle le savant doit tendre à substituer autant que possible la méthode inductive, et surtout la méthode déductive, seules véritablement scientifiques. Tel n'est pas notre avis : la classification nous paraît être, au contraire, la méthode unique et définitive des sciences naturelles *en tant que sciences naturelles*. Voici la raison de cette opinion, et le sens de la restriction que nous indiquons. Les êtres organisés, qui sont les objets des sciences naturelles, sont le théâtre de phénomènes divers, respiration, circulation, etc., qui tous sont explicables par les lois physico-chimiques. Si donc on prétend réduire le rôle des sciences naturelles à l'explication des phénomènes de la vie végétale ou animale, on a parfaitement raison de penser que la vraie méthode de ces sciences c'est la méthode même des sciences

physico-chimiques. C'est pourquoi la physiologie, qui précisément n'envisage la vie qu'au point de vue de l'explication des phénomènes vitaux, fait très bien de rechercher dans les lois de la physique et de la chimie la solution des problèmes qui l'occupent. Mais le véritable objet des sciences naturelles est-il l'explication des phénomènes de la vie ? Si on l'admet, il n'y a pas à se dissimuler qu'on supprime les sciences naturelles, puisqu'alors on les ramène purement et simplement aux sciences physiques. Mais les sciences naturelles ne se laissent pas supprimer ainsi, parce qu'elles ont un objet propre et irréductible. Cet objet, qui est distinct des phénomènes de la vie, c'est le vivant lui-même dans sa structure et dans son unité. On répondra peut-être que, lorsque tous les phénomènes de la vie sont expliqués, le vivant est expliqué par là même. Cela serait vrai si un vivant n'était qu'une somme de phénomènes vitaux, si son être se composait de parties matérielles rapprochées les unes des autres, si son organisation était un résultat du jeu spontané et brutal des forces physiques de la nature, en un mot, si le matérialisme était la vérité. Mais il n'en est rien, ainsi que nous le verrons plus tard : le mécanisme de la nature ne peut expliquer la constitution d'aucun organisme. Dès lors le seul objet que puisse se proposer la science à l'égard des êtres organisés de l'un et de l'autre règne c'est de les comparer entre eux, et de chercher à dégager les rapports que présentent leurs caractères généraux de structure. Sans doute on n'obtiendra jamais par cette voie des connaissances précises comme celles qu'on obtient en physique et en chimie, où tout se réduit en définitive à des rapports mathématiques, et par conséquent purement quantitatifs et purement abstraits; mais il faut ici se contenter d'une science portant sur des rapports qualitatifs et concrets, ou bien renoncer à la science. Voilà pourquoi, si la classification n'est en physique et en chimie qu'une opération préliminaire à l'étude scientifique des phénomènes, elle est en histoire naturelle la méthode essentielle et le terme même de la science.

Si la classification a ainsi pour objet de mettre en évidence les ressemblances essentielles et les différences des espèces, on comprend qu'une classification bien faite soit comme un tableau de l'ordre que suit la nature en créant les êtres. Du reste, il existe deux manières bien différentes d'interpréter cet ordre et d'en comprendre le sens. Aux yeux de certains naturalistes, de Cuvier par exemple, les espèces doivent être tenues pour immuables. Pour ceux-là, l'ordre que les espèces gardent entre elles a le ca-

ractère d'un plan général sur lequel la nature travaille. Il en est d'autres, comme Darwin, qui croient les espèces mobiles au contraire, et qui les font dériver d'un petit nombre d'espèces primitives, ou peut-être d'une seule. Pour ces derniers, les ressemblances entre les espèces sont des degrés plus ou moins éloignés de parenté, et l'ordre qu'on voit entre elles est un ordre généalogique. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la classification, loin d'être une œuvre purement factice et sans intérêt scientifique, est l'expression de lois réelles de la nature, et par conséquent constitue une véritable connaissance des choses.

246. Classifications artificielles et classifications naturelles. — Les classifications que créent les naturalistes peuvent être de deux sortes : il en est d'*artificielles* et il en est de *naturelles*. Les premières consistent à classer les espèces d'après certains caractères choisis d'avance arbitrairement, sans tenir compte de tous les autres. Elles sont donc *systématiques* et *a priori*. Dans la classification naturelle, au contraire, on se propose de retrouver l'ordre véritable de la nature, c'est-à-dire de constituer des groupes tels que chacune des espèces qui composent l'un d'eux ait plus d'analogie avec toutes les espèces de son groupe qu'avec aucune espèce d'un groupe voisin. Dans ce dernier cas on emploie concurremment tous les caractères essentiels des espèces que l'on considère, en tenant compte de leur importance relative. Par conséquent, toute vue systématique est ici écartée : c'est l'expérience seule qui fournit les raisons d'après lesquelles le savant se décide à rapprocher ou à éloigner plus ou moins l'une de l'autre deux espèces. Une telle classification est donc *a posteriori*.

La vraie classification des espèces organiques, celle qui nous donne à ce point de vue la connaissance scientifique de la nature, c'est évidemment la classification naturelle. Mais alors on demandera pourquoi les naturalistes se sont donné la peine de faire des classifications artificielles, qui ne pouvaient avoir aucun caractère scientifique. C'est que les faits, avant que la science soit constituée, sont toujours un chaos, et que, pour en découvrir l'ordre véritable, il est indispensable de commencer par y introduire un ordre provisoire, permettant au savant de nommer au moins les objets qu'il considère. Les classifications artificielles rendent donc, en botanique et en zoologie, le même genre de service que rendent au physicien et au chimiste ces classifications préliminaires dont nous avons parlé déjà.

Les classifications artificielles, bien qu'arbitraires quant à leurs principes, ne peuvent pourtant pas se constituer au hasard, attendu que ce serait un très mauvais moyen de mettre de l'ordre dans ses idées que de les classer d'après des principes qui n'auraient pas entre eux des rapports de dépendance suivie et régulière. Mais, en pareille matière, il ne saurait exister de règles fixes. Au contraire, pour constituer la classification naturelle, il est des conditions nécessaires à remplir. Nous avons à rechercher quelles sont ces conditions.

247. Procédés généraux de la classification naturelle. — On peut faire, à ce sujet, une première observation.

Dans une classification artificielle ce qui est donné d'abord ce sont les principes les plus généraux ; c'est-à-dire que l'on part des groupes les plus étendus, que l'on divise et subdivise d'après des principes de moins en moins généraux, choisis au fur et à mesure que l'on avance. Dans la classification naturelle, au contraire, le savant part de la considération des espèces mêmes qu'il lui faut classer, parce que c'est là ce que l'expérience lui révèle d'abord ; puis il forme des groupes de celles qui sont les plus semblables entre elles ; ces groupes, à leur tour, sont réunis en groupes plus vastes d'après la même règle ; de sorte que c'est seulement à la fin qu'on arrive aux divisions les plus étendues[1].

Reste à savoir comment, partant des espèces, on déterminera la hiérarchie des genres.

Le principe essentiel de la classification naturelle c'est, nous l'avons dit, la détermination des degrés d'analogie que présentent entre elles les espèces animales ou végétales. Pour déterminer les degrés d'analogie, il est nécessaire de connaître autant que possible les caractères des espèces à classer. Supposons donc achevé ce premier travail, qui est un travail tout d'observation et d'étude : qu'aura à faire le naturaliste pour constituer la classification ? Se contentera-t-il de compter dans les espèces dont il s'occupe les caractères semblables, et de rapprocher davantage, comme présentant plus d'analogie, celles qui possèdent un plus grand nombre de caractères communs ? Un pareil procédé serait antiscientifique ; car il reviendrait à mettre tous les caractères d'une espèce donnée sur le même plan, et à leur attribuer à tous une égale importance, ce qui est évidemment absurde. Donc il faut avant tout peser la

1. Voir A.-M. Ampère, *Essais sur la philosophie des sciences*, Introduction, § 1 et 2.

valeur des caractères, et tenir pour les plus analogues les espèces qui se ressemblent par les caractères les plus importants, quand même elles différeraient par les autres. En se plaçant à ce point de vue, on est conduit à distinguer des caractères *subordonnés* et des caractères *coordonnés*.

On appelle caractère *subordonné*, par opposition à un autre caractère appelé *dominateur*, un caractère dont la présence suppose celle du caractère dominateur sans que la réciproque soit vraie ; de sorte que l'on peut dire avec vérité que le premier dépend du second. Par exemple, *mammifère* est un caractère subordonné par rapport à *vertébré*, puisqu'il n'y a point de mammifères qui ne soient vertébrés, quoiqu'il y ait des vertébrés qui ne sont pas mammifères.

On appelle caractères *coordonnés* des caractères qui se supposent tous les uns les autres, qui ne peuvent jamais être donnés les uns sans les autres, et qui par là même ne sont en quelque sorte qu'un seul et même caractère diversement spécifié. Par exemple, chez les carnivores la dentition, les organes de préhension, la longueur du tube digestif, la forme de l'omoplate sont en harmonie les uns avec les autres, et s'impliquent réciproquement ; si bien que Cuvier, sans avoir d'autre indice qu'une dent, put reconstituer un animal fossile *a priori*, et pourtant sans erreur, puisque cet animal fut découvert quelque temps après tel qu'il l'avait décrit.

Il est important pour la classification de reconnaître les rapports de coordination des caractères naturels afin de ne pas les isoler les uns des autres ; mais l'essentiel est de découvrir les vrais rapports de subordination. En effet, ce qui fait que deux espèces A et B sont plus voisines l'une de l'autre que l'une d'elles ne l'est d'une troisième espèce C, et ce qui, par conséquent, doit décider le savant à les faire rentrer dans un groupe moins étendu que celui où rentreraient, par exemple, l'espèce A et l'espèce C, c'est que le genre dans lequel rentrent les espèces A et B possède des caractères qui sont subordonnés à ceux du genre dans lequel rentrent les espèces A et C ; de sorte que celui-ci est naturellement plus étendu que le premier.

248. Lacunes et imperfections de la classification naturelle. — Il peut sembler, au premier abord, que l'ordre réel des espèces dans la nature doive être quelque chose d'absolu, et qu'en soi, par conséquent, la classification soit une. L'esprit humain voudrait que toute la série des êtres organisés fût consti-

tuée d'après une seule et même loi, immuable dans son principe, quoique infiniment diverse dans ses applications; mais la nature, autant du moins qu'on en peut juger dans l'état actuel de la science, se refuse à lui donner cette satisfaction.

Il s'en faut de beaucoup, en effet, que l'ordre de subordination des caractères soit absolu et invariable dans toutes les régions du règne animal et du règne végétal. D'abord la valeur des organes varie suivant les espèces : par exemple, la dentition, qui a une si grande importance chez les vertébrés à sang chaud, n'en a presque aucune chez les vertébrés à sang froid. Puis, dans une même espèce on voit souvent se produire des transformations des organes les plus importants à différentes périodes de l'existence : c'est ainsi que le têtard respire par des branchies, et la grenouille par des poumons; de sorte qu'à deux phases différentes de son évolution le même animal est tour à tour poisson et mammifère. Puis il se rencontre quelquefois dans une même espèce des organes disparates, par exemple, chez l'ornithorynque, qui est un mammifère, et que cependant on croit ovipare comme les oiseaux. Aussi ne faut-il pas s'étonner que des divergences se produisent fréquemment entre les naturalistes au sujet du degré d'analogie que présentent telle et telle espèce, et de l'opportunité qu'il peut y avoir à les réunir dans un même groupe ou à les disjoindre. La classification naturelle n'est pas, comme la méthode mathématique, une méthode qui nous mette du premier coup en possession de vérités immuables. Ce qu'elle cherche c'est une vérité fuyante, insaisissable peut-être, et qu'elle n'atteint jamais qu'approximativement. On comprend donc que les résultats n'en puissent jamais être tenus pour définitivement acquis, ce qui n'empêche pas d'ailleurs qu'elle ne progresse, puisqu'à mesure que les êtres de la nature sont mieux connus il lui est possible de serrer de plus en plus près l'objet idéal et inaccessible vers lequel elle tend.

249. La classification et la définition. — La même opération par laquelle la classification se constitue engendre encore la *définition*. La définition d'une espèce consiste, en effet, dans l'énumération de tous les caractères essentiels de cette espèce suivant leur ordre d'importance respective. Une série de caractères hiérarchiquement ordonnés, et considérés comme formant la compréhension d'une espèce, voilà donc la définition. Mais cette même série peut être considérée encore quant à l'extension; et alors l'ordre d'importance des caractères devient un ordre de géné-

ralité croissante ; de sorte que chaque caractère représente un groupe d'espèces plus ou moins étendu, suivant le rang que lui-même occupe dans la série ; et alors c'est au point de vue de la classification que l'on se trouve placé. On voit donc que la classification et la définition des espèces naturelles sont au fond une seule et même chose, et que toute la différence qu'il y a entre elles se ramène à l'opposition de l'extension et de la compréhension des idées générales.

CHAPITRE VI

MÉTHODE DES SCIENCES DE LA NATURE (SUITE). L'ANALOGIE ET L'HYPOTHÈSE

250. L'analogie et l'inférence analogique. — Le mot *analogie* désigne, en général, une ressemblance entre divers objets, ressemblance que recouvrent des différences plus apparentes qu'elle. Mais cette dernière circonstance n'est pas essentielle à l'analogie. On peut donc dire, sans apporter à la définition une restriction inutile, que l'analogie n'est qu'un autre nom de la ressemblance.

La recherche et la comparaison des analogies est, nous l'avons vu, le principe fondamental de la classification naturelle : nous n'avons pas maintenant à revenir sur ce sujet. Mais l'analogie sert de base à un raisonnement qu'il nous faut étudier, l'*inférence analogique.*

Raisonner par analogie c'est conclure d'une ressemblance apparente existant entre deux objets à une ressemblance cachée. Par exemple, soient deux objets semblables A et B. Puisque ces objets sont jugés semblables, c'est qu'ils ont un certain nombre de caractères communs constatés, *a*, *b*, *c*. Raisonner par analogie de A à B c'est supposer que le caractère *m*, constaté dans A, mais non pas dans B, doit se trouver aussi dans ce dernier objet.

Le raisonnement par analogie, on le voit, n'est rien autre chose qu'une inférence du particulier au particulier fondée sur la ressemblance. En général, les inférences de ce genre, malgré leur simplicité apparente, peuvent se résoudre en une induction suivie d'une déduction : Pierre et Paul sont morts, donc Jean mourra; cela veut dire : Pierre et Paul sont morts, donc tous les hommes sont mortels, donc Jean mourra. Et s'il en est autrement, si du cas observé il est impossible de conclure à une loi de laquelle on déduise ensuite

le cas supposé, on n'a que l'application faite à un objet d'une propriété constatée dans un objet différent, sans qu'on ait la moindre raison de penser que ce qui est vrai de l'un doit également être vrai de l'autre; c'est-à-dire que l'on n'a que le plus vague, le plus incertain, le moins fondé des raisonnements.

Il faut donc que l'inférence analogique, sous peine de n'être rien, puisse se résoudre, comme nous venons de le dire, en une induction suivie d'une déduction. Mais cela ne veut pas dire que cette induction et cette déduction doivent être l'une et l'autre certaines et incontestables. Il peut arriver, au contraire, qu'elles ne le soient pas, et que cependant l'inférence analogique garde une réelle valeur, du moins au regard d'une pensée qui, ne pouvant prétendre toujours à la certitude, est obligée quelquefois de se contenter de simples probabilités. Généralement même, lorsque l'on parle du raisonnement par analogie, on a en vue une inférence du particulier au particulier dans laquelle l'induction ou la déduction, ou les deux à la fois, sont frappées d'incertitude. Autrement on n'aurait pas un raisonnement d'une nature particulière et exigeant un nom à part.

Que la loi inductive sur laquelle repose un raisonnement par analogie puisse demeurer douteuse, c'est une chose évidente. On sait bien qu'en dehors des lois que la science a établies avec certitude il en est une multitude d'autres dont la preuve n'a pas été faite, et qui, par conséquent, ne sont qu'hypothétiques. Mais il peut paraître surprenant que dans la partie déductive du raisonnement, c'est-à-dire dans l'application faite à l'expérience d'une loi inductive supposée vraie, il puisse y avoir quelque chose d'incertain. Ce n'est pas, assurément, que les lois de la nature comportent des exceptions; mais leurs applications à l'expérience en comportent, du moins en apparence, attendu que très souvent l'action d'une loi se trouve modifiée dans la nature par l'action d'une loi différente. C'est une loi, par exemple, que tous les corps soumis à la pesanteur doivent tomber vers le centre de la terre avec une égale vitesse : pourtant, en fait, les corps tombent avec des vitesses différentes. C'est que l'action de la pesanteur est contre-balancée en partie par la résistance de l'air, de sorte que le phénomène est l'expression, non pas d'une loi unique, mais de deux lois différentes dont les influences se combinent. On se tromperait donc dans ce cas si l'on s'attendait à voir la loi abstraite de la pesanteur se réaliser dans le concret. Il est vrai qu'il y a certaines lois dont l'application aux phénomènes se fait intégralement et sans exception

possible. Par exemple, quand nous disons : Tel homme mourra, nous affirmons sans crainte d'erreur, parce que nous savons qu'il n'y a rien dans la nature qui puisse empêcher l'action des causes en vertu desquelles il faut que tout être organisé meure. Mais, dans la généralité des cas, on ne peut pas dire au juste ce que donnera l'application d'une loi à un phénomène nouveau, tant que l'expérience n'en a pas été faite.

251. Appréciation des probabilités. — Le raisonnement par analogie ne donnant jamais qu'une probabilité, il est nécessaire qu'on puisse en apprécier la valeur : et, de fait, nous ne jugeons jamais qu'une chose est probable sans juger en même temps à quel point elle l'est. Du reste, il est clair que l'appréciation de la probabilité ne peut être plus sûre que la probabilité même; autrement, la probabilité augmenterait de valeur. L'art de conjecturer, par conséquent, implique l'art d'estimer ce que vaut la conjecture, ou plutôt il se confond avec lui. Cet art est fait avant tout de tact, de finesse, d'intuition de la vérité scientifique; mais cela ne l'empêche pas d'admettre des règles. Ces règles peuvent se ramener aux deux suivantes :

1° Plus les caractères constatés communs à deux objets A et B sont nombreux et importants, plus le raisonnement par analogie est probable, puisque c'est sur l'ensemble des caractères en question que ce raisonnement repose. Inversement, plus les différences entre A et B seront nombreuses et importantes, moins le raisonnement aura de chances d'être vrai.

2° Dans l'appréciation de la probabilité, il faut tenir compte surtout du nombre et de l'importance des caractères inconnus de l'objet B, sur lequel porte l'inférence, par rapport au nombre et à l'importance des caractères connus de ce même objet. En effet, les caractères inconnus, voilà le péril caché de tout raisonnement par analogie. Comment dire de quelle manière se comportera un objet dont nous ne savons presque rien? Mieux vaudrait que cet objet présentât des différences considérables, mais connues, avec l'objet sur la considération duquel le raisonnement s'appuie; car alors on pourrait faire la part des causes capables d'empêcher l'application de la loi, et l'on saurait à quoi s'en tenir. Mais lorsque nous ignorons beaucoup de choses de ce sur quoi nous raisonnons, l'inférence analogique est sans fondement, ce qui est bien plus fâcheux que si elle était improbable.

Ces règles ne sont pas les seules auxquelles on puisse avoir

recours pour apprécier les probabilités. Il en est d'autres, qui même ont une précision beaucoup plus grande, puisqu'elles reposent sur le calcul mathématique ; mais celles-ci sont applicables à un genre de probabilités tout différent de celui auquel donne lieu l'inférence analogique. Nous n'avons donc pas à nous en occuper ici.

252. Rôle du raisonnement par analogie dans les sciences. — Le raisonnement par analogie, tel que nous l'avons considéré jusqu'ici, tient peu de place dans les sciences, parce que les conclusions auxquelles il aboutit valent pour des cas particuliers, et que la science ne s'occupe qu'exceptionnellement de cas particuliers. Son véritable usage est plutôt dans la vie pratique, parce que là on est obligé constamment de décider pour des cas nouveaux, en se fondant sur des cas précédemment observés et plus ou moins semblables. Mais il est une autre manière d'entendre le raisonnement analogique dont l'importance est bien plus grande, du moins au point de vue scientifique : nous voulons parler de ce raisonnement qui consiste à conclure par anticipation les lois encore inconnues de certains faits, en se fondant sur l'analogie que ces faits présentent avec d'autres faits dont les lois sont connues. Par exemple, lorsque Newton, considérant que tous les corps que porte la terre tombent vers son centre, pensa que la lune tend à tomber également, et tombe en effet, malgré l'apparence contraire, ce fut une simple analogie qui le conduisit à la grande découverte de la gravitation universelle.

On peut s'étonner, au premier abord, que le raisonnement par analogie ait, comme procédé de la méthode scientifique, une importance aussi considérable. Il est certain, en effet, que, dans celles de ses parties qui sont achevées et constituées d'une manière définitive, la science n'a que faire d'un mode de raisonnement qui ne pourrait lui apporter que des conjectures, alors que déjà elle est en possession de certitudes. Mais, au delà des régions où tout est clair, parce qu'on a pu y appliquer les procédés soit de l'induction régulière, soit de la déduction, s'étendent des régions où tout est obscur au contraire, et dans lesquelles pourtant il faut que l'esprit sache se mouvoir, s'il veut faire des découvertes. Or quel sera le fil conducteur de la pensée du savant dans ces régions obscures, sinon l'analogie? Et quel mode de raisonnement sera possible, sinon le raisonnement analogique, concluant hypothétiquement de similitudes constatées entre les phénomènes à des similitudes inconnues? Sans doute la science ne se contenterait pas volontiers de vues

hypothétiques suggérées par des analogies : aussi le savant cherche-t-il toujours à ses hypothèses des vérifications positives. Le raisonnement analogique ne sert donc dans les sciences qu'à la manière dont l'échafaudage sert à la construction de la maison; mais son rôle, pour être provisoire, comme celui de l'échafaudage, n'en est pas moins considérable.

Du reste, il est une multitude de cas dans lesquels la science est obligée de s'arrêter aux considérations fondées sur l'analogie, faute de pouvoir aller plus loin. Dans la classification naturelle, par exemple, le savant constamment décide de la valeur des analogies qu'il constate, non par des raisons démonstratives, ni même par des raisons susceptibles d'être déterminées avec précision, mais par une sorte d'instinct et de flair auquel il faut qu'il se fie. Et la même nécessité se retrouve partout à des degrés divers. Comme tout n'est pas clair ni démonstratif dans les sciences, sauf en mathématiques, il y a partout une part plus ou moins grande à faire à la conjecture, ou, comme disaient les Grecs, à l'*opinion*; et l'opinion, sous peine de ne reposer sur rien, repose nécessairement sur des considérations dont l'inférence analogique fait toujours le fond.

253. L'hypothèse. — L'inférence analogique, ne pouvant être que probable à des degrés divers, ne donne jamais qu'une *hypothèse,* c'est-à-dire *une supposition relativement à quelque objet dont la vraie nature n'est pas connue avec certitude.* En traitant de l'analogie, nous avons considéré l'hypothèse quant à ce qui la fonde : ils nous faut maintenant étudier l'hypothèse en elle-même et dans sa nature.

On distingue assez souvent deux sortes d'hypothèses : les hypothèses *directrices* et les hypothèses *théoriques*. Cette division semble contestable : il n'existe pas deux natures différentes d'hypothèses, mais une seule. Ce qu'il faut admettre, à notre avis, c'est qu'il y a deux usages différents à faire de l'hypothèse, et que, suivant l'usage qu'on en fait, une même hypothèse peut devenir tour à tour directrice et théorique.

Le premier et le plus nécessaire usage de l'hypothèse consiste à en faire le guide de l'esprit dans la recherche de la vérité. Ce rôle de l'hypothèse est manifeste déjà dans les sciences déductives. Les sciences déductives, en effet, ont pour objet la preuve. Or on ne prouve pas sans avoir quelque chose à prouver, et ce qui est à prouver, mais qui n'est pas prouvé encore, ne peut être qu'hypo-

thétique. C'est pourquoi, dans les mathématiques mêmes, où cependant il semble que l'imagination et la conjecture doivent n'avoir aucune part, le chercheur de vérités nouvelles n'avance qu'à la condition de s'ingénier, et ne découvre rien sans l'avoir supposé d'abord, sauf en un petit nombre de cas où la mécanique du calcul vient apporter des vérités toutes faites et qu'on n'attendait pas. Mais ce rôle apparaît encore mieux peut-être dans les sciences de la nature. Là, en effet, il ne s'agit plus de concevoir rationnellement, mais de découvrir ce qui existe. Or, pour découvrir il faut chercher ; et comment chercher au hasard ? Toute recherche suppose donc une idée préconçue, et cette idée ne peut être qu'une anticipation faite par l'esprit de la vérité encore inconnue. Par exemple, un chimiste cherche à déterminer la composition d'un corps : pourquoi se servirait-il de tel réactif plutôt que de tel autre, s'il ne supposait pas d'avance que dans ce corps doivent se trouver tels éléments ? Quelles raisons eût eues Pascal de faire les diverses ascensions que l'on sait s'il n'avait pas soupçonné que c'est la pression de l'atmosphère qui fait monter le mercure dans le tube barométrique ? Ainsi la recherche scientifique exige chez le savant une opinion faite d'avance sur ce qu'il s'agit de trouver. L'hypothèse n'est donc pas, comme on pourrait le croire, un pis aller ; c'est, au contraire, un procédé régulier et indispensable de la méthode scientifique.

En tant qu'elle sert ainsi à diriger les investigations du savant, l'hypothèse peut être dite *directrice*. Mais l'hypothèse prend parfois dans les sciences un autre rôle encore, celui d'une solution positive, probable à des degrés divers, à laquelle, faute d'une solution certaine, on s'arrête, provisoirement au moins, et qui par conséquent n'est plus un moyen, mais une fin de la recherche scientifique. Telles sont les hypothèses de l'éther cosmique, du feu central, de la transformation des espèces, etc. Ainsi envisagée, l'hypothèse devient *théorique*.

Parmi les hypothèses théoriques, il en est, naturellement, un grand nombre que le progrès de la science contraint, à un certain moment, d'abandonner en tant qu'expressions de la véritable nature des choses. Mais ces hypothèses ne disparaissent pas toujours pour cela. Il en est, au contraire, que l'on conserve à cause des services qu'elles rendent pour la coordination provisoire des faits. Par exemple, l'ensemble des phénomènes électriques et magnétiques serait un chaos ; dans tous les cas, il serait impossible d'en donner aucune théorie élémentaire, si l'hypothèse des fluides n'é-

tait pas là pour y introduire un ordre, artificiel à la vérité, mais nécessaire pour en permettre l'étude. Que cette hypothèse soit fausse, et même vide de sens[1], personne n'en doute ; mais c'est une erreur utile, et sans inconvénients du moment qu'on n'en est pas dupe. De même la théorie des ondulations de l'éther pour expliquer les phénomènes lumineux a aujourd'hui beaucoup perdu de son crédit en tant que théorie ; mais on la conserve comme idée directrice pour l'exposition, ou même pour l'investigation scientifique, parce qu'elle permet de déduire les faits les uns des autres, et même d'en prévoir de nouveaux.

On voit que de pareilles hypothèses ont la même nature et présentent le même genre d'utilité que les systèmes *a priori* de la zoologie et de la botanique, puisque, comme ces systèmes, elles permettent de constituer des classifications artificielles, qui devront disparaître sans doute le jour où la science aura trouvé le principe véritablement explicatif des choses, mais qui, pour le moment, nous rendent des services en nous donnant le moyen de mettre de l'ordre dans nos idées.

254. Appréciation de la valeur d'une hypothèse. — Tant qu'une hypothèse ne sert qu'à diriger l'observation ou l'expérimentation, tout ce qu'on peut lui demander c'est de reposer sur des analogies sérieuses, parce qu'autrement elle ne peut avoir aucune chance d'aboutir. Quant à savoir ce qu'elle vaut effectivement, on l'apprendra toujours par le succès, heureux ou non, des recherches auxquelles elle aura servi de fil conducteur. Mais lorsqu'une hypothèse, devenant théorique, se présente comme l'expression même de la réalité des choses, et que, sans exclure, bien entendu, la discussion, elle se présente comme une solution à laquelle il faut se tenir, au moins provisoirement, il y a lieu d'examiner ses titres.

1. Il est facile de le prouver. Lorsqu'on voit le bâton de verre frotté attirer, puis repousser la petite boule de sureau, on suppose qu'un fluide s'étant dégagé du bâton de verre s'est communiqué à la boule, et qu'alors le même fluide, répandu sur la surface du verre et sur celle de la boule, fait que les deux corps se repoussent. Mais ce fluide est nécessairement matériel ; autrement il est impossible de s'en faire aucune idée, et par conséquent d'en rien dire. La supposition dès lors est celle-ci : que les particules extrêmement petites qui sont à la surface du bâton de verre et de la boule de sureau se repoussent les unes les autres. Or en quoi une pareille supposition est-elle plus aisée à comprendre que celle de la répulsion du verre et de la boule l'un par l'autre? Car les dimensions des masses ne font évidemment rien à l'affaire. La conception d'un fluide pour expliquer la répulsion de la boule de sureau par le bâton de verre conduit donc nécessairement à imaginer un second fluide pour expliquer la répulsion toute semblable qui se produit entre les molécules du premier, puis un troisième fluide, et ainsi de suite à l'infini.

Le cas le plus favorable qui puisse se présenter alors c'est que l'hypothèse comporte des vérifications positives. Quelquefois c'est l'expérience qui, directement, fournit ces vérifications. Ainsi l'hypothèse d'une planète inconnue faite par M. Le Verrier pour expliquer les perturbations apparentes de la marche d'Uranus fut démontrée quand on eut constaté l'existence de Neptune. Ce procédé simple n'est pas toujours applicable ; mais, là où il fait défaut, on a parfois encore la ressource du calcul. Par exemple, Galilée voyant une lampe se balancer à la voûte de la cathédrale de Pise, crut remarquer que les petites oscillations en étaient isochrones. Vérifier l'hypothèse expérimentalement était impossible ; mais Galilée put s'assurer qu'il ne s'était pas trompé par le moyen d'un calcul duquel il résultait que la durée des petites oscillations d'un pendule est indépendante de leur amplitude. Si l'hypothèse porte sur l'existence d'une connexion causale entre deux faits, l'application des procédés ordinaires de la méthode inductive pourra fournir encore une vérification. Enfin il est des cas où, l'existence d'une loi étant établie, mais la forme de cette loi demeurant incertaine, cette forme se détermine par le rapport de la loi en question avec d'autres lois connues. Ainsi Newton, une fois l'attraction universelle reconnue, avait à déterminer comment elle s'exerce. Or, ce qui prouve la vérité de la formule à laquelle il s'arrêta, c'est que les trois lois de Képler peuvent s'en déduire, au lieu qu'elles seraient en opposition avec toute formule différente.

On voit que les procédés de vérification des hypothèses sont assez nombreux, et varient suivant les cas. Mais une hypothèse vérifiée perd son caractère d'hypothèse, et devient une vérité acquise. Comme ce que nous avons à considérer ici c'est la véritable hypothèse, laquelle demeure nécessairement incertaine, nous devons rechercher ce qui rend probable une conception scientifique, plus encore que ce qui la démontre.

Les principaux indices d'après lesquels on peut juger de la valeur d'une hypothèse sont :

1° La *simplicité,* c'est-à-dire que, par exemple, entre deux formules possibles d'une loi, la plus simple est en général celle qu'il faut préférer. Ainsi une multitude de faits astronomiques peuvent s'expliquer également par la supposition que toute la sphère céleste tourne autour de la terre, ou par la supposition que la terre tourne sur elle-même, la sphère céleste demeurant immobile. Mais la première supposition implique l'existence de mouvements sidéraux d'une vitesse et d'une amplitude effroyables, que ne suppose

pas la seconde. Celle-ci est donc beaucoup plus simple, et par là même, indépendamment des raisons scientifiques qui la justifient d'une manière absolue, plus digne de créance que la première. Du reste, la simplicité n'est jamais une raison décisive de préférer telle hypothèse à telle autre, attendu que ce qui est le plus simple à notre jugement n'est pas toujours le plus conforme aux voies cachées de la nature. Par exemple, il nous paraîtrait plus simple que l'ordre de subordination des caractères fût le même dans toute l'étendue du règne animal et du règne végétal ; or nous savons qu'il n'en est pas ainsi.

2° *Le nombre des faits expliqués.* Il est clair qu'une hypothèse, qui est faite pour expliquer des faits, doit, sinon les expliquer tous, du moins n'être en contradiction flagrante avec aucun. Or un fait pris à part peut, en général, s'expliquer hypothétiquement d'une multitude de manières. Pour expliquer à la fois deux faits qu'on a lieu de croire connexes, la difficulté est déjà plus grande. Si le nombre des faits va croissant, la difficulté croît en même temps. En revanche, la probabilité de l'explication hypothétique devient de plus en plus grande. Mais il y a à cela une condition : c'est que cette explication rende compte des derniers faits avec lesquels on la confronte aussi naturellement que des premiers, nous voulons dire sans faire appel à d'autres principes que les siens propres. Si, au contraire, il faut modifier l'hypothèse ou la compliquer à chaque fait nouveau qui se révèle, il y a là contre elle un indice extrêmement défavorable. C'est ainsi que la nécessité où s'étaient trouvés les anciens astronomes de multiplier sans mesure les *excentriques* et les *épicycles* pour expliquer les mouvements planétaires sans sortir du système de Ptolémée, a été l'une des causes principales qui ont fait abandonner ce système par les modernes avant même que la démonstration définitive du système de Copernic fût faite.

3° *La possibilité de prévoir des faits nouveaux :* c'est-à-dire que si une loi hypothétique, en même temps qu'elle explique tous les faits connus, permet d'en prévoir d'autres que l'expérience vient ensuite constater, c'est encore une forte présomption en sa faveur. Toutefois, une illusion ici est à craindre. Une hypothèse qui explique un fait explique naturellement tous les faits qui se rattachent à celui-là ou qui en dépendent. Par exemple, une hypothèse qui rend compte du phénomène A rend compte aussi par là même du phénomène B, si ce dernier a dans le phénomène A sa condition nécessaire et suffisante. Donc prévoir le phénomène B

en partant de l'hypothèse n'ajoute absolument rien à la probabilité de l'hypothèse elle-même. C'est ainsi que l'hypothèse des deux fluides, construite tout exprès pour expliquer les attractions et les répulsions électriqnes, explique aussi tous les phénomènes qui se rattachent à ceux-là, sans qu'on doive pour cela la tenir pour vraie.

255. Utilité des hypothèses fausses. — Que dans la multitude infinie des hypothèses que les savants peuvent inventer il s'en trouve beaucoup de fausses, c'est ce qui n'est pas contestable ; mais on aurait tort de s'épouvanter de cette conséquence inévitable de l'emploi de l'hypothèse dans les sciences, d'abord parce que pour l'éviter il faudrait proscrire l'hypothèse elle-même, ce qui est impossible, comme nous venons de le voir, et ensuite parce que c'est une erreur de s'imaginer que les hypothèses fausses soient sans utilité en général. Ce qui est sans utilité, et ce qu'il faut craindre en toutes choses, c'est la banalité et l'insignifiance, c'est le préjugé et la routine. Mais une idée scientifique ou même philosophique qui n'est pas exacte n'est pas nécessairement pour cela une idée sans valeur. D'Alembert disait avec raison que « l'on doit quelquefois plus à une erreur singulière qu'à une vérité banale ». C'est ce qu'il est aisé de comprendre.

Lorsqu'une hypothèse ayant un caractère scientifique est proposée, quelques savants l'adoptent, d'autres la combattent. Mais, pour défendre ou pour combattre une idée, il faut donner des raisons; et, comme l'idée est nouvelle, les raisons qu'on apporte pour ou contre elle supposent des recherches qu'on n'avait pas eu lieu de faire jusque-là. Si maintenant l'idée est fausse, pourra-t-on dire que tous les efforts dépensés pour anéantir une chimère l'ont été en pure perte ? Nullement, car il est évident que la question a avancé. Sans doute, après qu'une hypothèse fausse a été réfutée nous ne possédons pas plus la vérité que nous ne la possédions avant que cette hypothèse eût vu le jour ; mais nous sommes plus près du moment où il nous sera donné de l'atteindre, parce que la question nous est mieux connue, et que la première condition à remplir pour résoudre une question c'est de la bien connaître. On a fait souvent cette remarque que l'esprit humain semble incapable d'arriver à la vérité sur un objet quelconque sans avoir traversé une foule d'erreurs ; de sorte que, s'il y a cent hypothèses fausses et une seule hypothèse vraie à faire sur quelque chose, il lui faut épuiser les cent hypothèses fausses pour pouvoir arriver à

la vraie. C'est que la vérité sur une question c'est une idée qui suppose connue à fond la question tout entière. Tant qu'on n'est pas parvenu à cette connaissance parfaite, les idées qu'on se fait ne peuvent être que fausses, ou du moins incomplètes. Or la discussion des idées fausses est précisément le seul moyen que nous ayons de compléter et de rendre parfaite notre connaissance de la question. On voit que dans l'investigation scientifique — et pour l'investigation philosophique c'est exactement la même chose — celui qui ne voudrait pas courir le risque de l'erreur n'aboutirait jamais à rien. Seule la parfaite ignorance est à l'abri de l'erreur, et le seul moyen d'éviter les hypothèses fausses c'est de laisser dormir éternellement les problèmes[1].

256. Dangers de l'hypothèse. — L'hypothèse a pourtant ses dangers; non pas qu'il y ait des hypothèses dangereuses par elles-mêmes, comme il y a des idées fausses et des actions mauvaises : toute hypothèse a sa raison d'être, pourvu qu'elle soit fondée sur une analogie réelle; et toute hypothèse est innocente, pourvu qu'elle conserve au regard de l'esprit sa vraie nature. Mais il arrive trop souvent que l'hypothèse usurpe une place qui n'est pas la sienne. La routine, la prévention, la précipitation à juger, font souvent qu'un savant prend des conceptions hypothétiques pour des faits acquis ou des vérités démontrées. Comment sur de pareils fondements édifier des théories solides? Des erreurs qui eussent été inoffensives si l'on n'avait jamais vu en elles que des conceptions provisoires de l'esprit deviennent dangereuses au plus haut point dès qu'on leur a donné, faute de réflexion, une adhésion définitive.

Ainsi ce n'est pas l'hypothèse connue, voulue et traitée comme telle, qui peut être malfaisante; c'est uniquement celle qui, se donnant pour autre chose que ce qu'elle est, usurpe la place et l'autorité qui n'appartiennent légitimement qu'aux vérités démontrées.

1. La même règle s'applique aux doctrines et nous fait un devoir de la tolérance à l'égard de celles que nous n'approuvons pas. Ne maudissons jamais les personnes qui soutiennent des opinions que nous jugeons spéculativement ou moralement mauvaises, lorsque les objections qu'elles opposent aux nôtres ont quelque force et quelque intérêt. Ce qui nous importe, en effet, ce n'est pas seulement la possession de la vérité, c'est encore celle des raisons qui la fondent. Or, à supposer même que nous soyons réellement dans le vrai, nos raisons peuvent être empreintes de nos préjugés, et par suite faibles. La critique nous rend le très grand service de nous obliger à leur donner un caractère de plus en plus objectif, et par là elle tend à substituer en nous au sentiment une conviction vraiment réfléchie, qui sera bien autrement solide. Dans l'ordre spéculatif l'homme qui ne pense pas comme nous n'est pas pour nous un ennemi, mais un auxiliaire. La même chose, du reste, est vraie même dans l'ordre pratique. Sans l'émulation que suscite la concurrence tout s'endormirait dans la torpeur.

CHAPITRE VII

MÉTHODE DES SCIENCES MORALES

257. Qu'appelle-t-on sciences morales ? — On appelle *sciences morales* les sciences qui ont pour objet l'homme en tant qu'être intelligent et libre. Ces sciences se rapportent soit à l'homme en tant qu'être individuel, soit à l'homme en tant qu'être social.

On s'est demandé bien souvent s'il existe véritablement des sciences morales, c'est-à-dire si l'étude de la nature morale de l'homme peut aboutir à la constitution d'un corps de vérités possédant les caractères de la science. Les mathématiciens, les physiciens, qui n'opèrent que sur des conceptions définies avec précision permettant des démonstrations rigoureuses, sont portés, en général, à penser que la nature morale de l'homme ne peut faire l'objet d'une science. Mais, à ce compte, ce n'est pas seulement ce qu'on appelle les *sciences morales* qu'il faudrait rayer du nombre des sciences, c'est encore toute la biologie, toute l'histoire naturelle, la géologie, et même la partie non mathématique de la physique et de la chimie ; car, dans ces différentes branches du savoir humain, il y a aussi une part à faire à l'approximation et à la conjecture. Il paraît donc raisonnable d'étendre le sens du mot *science* au delà des limites où l'on devrait le renfermer s'il fallait exiger de toutes les sciences le même genre de précision et de rigueur que comportent les mathématiques ; et, s'il en est ainsi, l'imprécision et l'incertitude des données et des résultats ne peuvent empêcher qu'on tienne les sciences morales pour de véritables sciences.

Il est pourtant une condition que les sciences morales doivent remplir pour mériter le nom de sciences : c'est d'expliquer les phénomènes moraux à quelque degré, attendu que là où il n'y a plus

d'explication il n'y a plus de science; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il faut que l'activité intellectuelle et morale de l'homme ne soit pas totalement indéterminée, mais qu'elle obéisse, d'une façon plus ou moins étroite et rigoureuse, à des lois que la science précisément aura pour objet de reconnaître. Cette condition est-elle remplie, on n'en peut pas douter; et la nécessité où nous sommes dans une multitude de cas de prévoir les actions de nos semblables pour savoir comment nous conduire avec eux, la justesse de certaines des prévisions que nous formons à cet égard, montrent assez que l'activité humaine ne s'exerce pas au hasard, et que le monde moral a ses lois comme le monde physique. Sans doute il ne peut être question de prévoir avec certitude et dans tous les détails ce que feront un homme ou une collection d'hommes dans une circonstance donnée, ou (ce qui revient au même) de l'expliquer après coup, parce que les antécédents de l'événément sont tellement complexes et tellement instables qu'il est impossible pour nous, et même en soi, si nous adoptons la doctrine de la liberté, de les reconnaître tous, et d'assigner à chacun d'eux sa part d'influence. Mais cela n'empêche pas de prévoir *en gros* et *avec une probabilité plus ou moins grande* l'événement futur. En effet, les causes desquelles dépendent les actions humaines n'ont pas toutes la même importance, et n'agissent pas de la même manière. Il en est de constantes et de fondamentales, comme le caractère habituel et les tendances constitutives de l'individu : celles-là déterminent l'acte futur dans son fond et dans son essence. Il en est aussi d'accidentelles, comme une disposition passagère tenant à une circonstance fortuite ou à un état de l'organisme; et ce sont ces dernières qui donnent à l'acte accompli sa physionomie particulière et en déterminent les détails[1]. Celles-ci nous échappent le plus souvent; de sorte que nous ne pouvons pas les faire entrer en compte. Mais il en est autrement à l'égard des premières, que nous pouvons connaître en raison de leur fixité, et sur lesquelles nous pouvons fonder des inférences presque certaines. C'est pour cela que, constamment, dans la vie, sachant qu'un homme dont nous connaissons le caractère se trouve en présence

1. Stuart Mill fait à ce propos un rapprochement ingénieux entre les phénomènes moraux et des phénomènes bien différents, les marées. On ne peut, dit-il en substance, prévoir avec exactitude l'heure ni la hauteur d'une marée, parce que ce phénomène dépend d'une multitude de causes particulières et variables qui nous échappent. Mais l'action de toutes ces causes combinées est si faible en comparaison de deux causes prédominantes, l'attraction de la lune et celle du soleil, lesquelles sont calculables, qu'on peut n'en pas tenir compte, et rechercher les conditions du phénomène comme si elles n'existaient pas. (*Système de logique*, livre VI, chap. III.)

de telles circonstances, nous jugeons avec assurance qu'il prendra tel parti, sans pouvoir dire au juste quelles formes particulières aura l'action que nous prévoyons de sa part. Si, au lieu d'un individu, c'est à une collectivité que nous avons affaire, la prévision devient plus rigoureuse encore et plus certaine, parce que là les influences particulières, variant d'individu à individu, se neutralisent et disparaissent dans le résultat total, qui prend ainsi un caractère de fixité et de régularité presque absolues. A mesure donc que s'étendent davantage les groupes sociaux que l'on considère, les lois qui régissent les actions humaines deviennent plus simples et sont d'une application plus sûre.

Ainsi les phénomènes moraux sont régis par des lois, parce qu'ils admettent des causes; mais les applications de ces lois sont généralement impossibles à prévoir avec certitude, parce que l'action des causes que l'on a pu envisager, et qui sont les principales, est constamment modifiée par l'influence de causes secondaires desquelles on n'a pas pu tenir compte.

258. Sciences ayant pour objet l'homme individuel. — Pour déterminer les méthodes qui conviennent aux différentes sciences morales il est nécessaire d'abord de les classer.

Nous avons dit que ces sciences ont pour objet, soit l'homme en tant qu'individu, soit l'homme en tant qu'être social. Il y a là une classification, ou plutôt une division naturelle à laquelle nous pouvons nous tenir.

Tout ce qui a rapport à l'homme individuel, considéré en tant qu'être intellectuel et moral, rentre soit dans la Psychologie, qui est l'étude des fonctions de l'esprit telles qu'elles sont, soit dans la Logique, dans la Morale et dans l'Esthétique, qui ont pour objet les conditions idéales d'un exercice parfait de ces mêmes fonctions. Or la Psychologie est une science; de sorte que nous aurions à nous occuper de la méthode qui lui convient si ce point n'avait été déjà traité au début de l'étude que nous en avons faite. Mais ni la Logique, ni la Morale, ni l'Esthétique ne sont, à proprement parler, des sciences; de sorte que nous n'avons point, dans une *théorie des méthodes scientifiques*, à parler des méthodes qui leur conviennent.

Que la Logique, d'abord, soit tout autre chose qu'une science, c'est ce qui est évident. S'il est vrai que la Logique soit *la science de la science*, il est clair qu'elle n'est pas *une science*. La théorie générale des conditions de toute étude scientifique n'est pas elle-

même une étude scientifique. Du reste, il ne peut y avoir lieu de rechercher quelle est la méthode de la logique : la méthode de la logique c'est la logique même. La logique est la théorie des méthodes : or il n'existe pas de méthode pour rechercher les méthodes ; autrement on s'engagerait dans un progrès à l'infini.

Quant à la Morale et à l'Esthétique, vouloir en faire des sciences c'est prétendre qu'il est possible de juger empiriquement tant de la valeur morale des actions que de la valeur esthétique des choses ; puisque, précisément, c'est le caractère essentiel de toute science de rendre compte de ses objets par des principes empiriques, ou tout au moins par des principes qui se rapportent directement à l'expérience. Mais dans la Morale et dans l'Esthétique il y a quelque chose de transcendant, et par conséquent d'ultra-empirique. Nous l'avons fait voir pour l'esthétique en montrant qu'il n'y a pas de préceptes pour réaliser la beauté d'une manière certaine, et nous le ferons voir plus tard pour la morale en montrant qu'il y a une loi morale dont le fondement n'est point dans l'ordre naturel. La Morale et l'Esthétique sont donc des objets de spéculation du même genre que la métaphysique, laquelle, du consentement général des philosophes, ne peut être rangée au nombre des sciences.

Dès lors, nous pouvons passer à l'étude des sciences qui ont pour objet l'homme en tant qu'être social ; et comme à la base de toutes ces sciences est l'*histoire*, puisque l'histoire est le grand moyen d'information à l'égard des faits sociaux, nous commencerons par étudier la méthode de l'histoire. Mais d'abord il nous faut considérer ce qui est le fondement de la méthode historique elle-même, à savoir la *critique des témoignages*.

259. Critique des témoignages. — On appelle *témoignage* le récit d'un événement fait par une personne qui en a été *témoin*, c'est-à-dire qui l'a constaté. En réalité, le témoignage n'est pas toujours *direct*, comme nous venons de le supposer. Il peut arriver aussi que la personne de qui nous tenons un fait ne l'ait pas constaté par elle-même, mais le tienne d'une autre personne, celle-ci d'une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un témoin immédiat. Le témoignage est dit alors *indirect*. Il est clair que, dans ce dernier cas, la critique devra être plus rigoureuse que dans le cas d'un témoignage direct, puisque les chances d'erreur sont d'autant plus grandes que le nombre des intermédiaires par lesquels la connaissance du fait nous arrive est plus grand.

L'importance pratique du témoignage dans la vie humaine est extrême. Si nous étions réduits à la connaissance de ce que nous avons pu constater par nous-mêmes, nous ne saurions presque rien, puisque notre existence est renfermée entre des limites fort étroites dans le temps et dans l'espace. Le témoignage, au contraire, nous ouvre en quelque sorte le temps et l'espace tout entiers.

Si l'importance du témoignage est si grande, il faut que l'autorité qu'il possède soit grande aussi; autrement il ne nous rendrait pas de pareils services. Qu'est-ce donc qui fonde l'autorité du témoignage?

Il faut d'abord poser en principe que l'homme, lorsqu'il n'a pour mentir aucun motif d'intérêt ou de passion, dit naturellement et spontanément la vérité. Non pas qu'il y ait en lui, comme le croyait Reid, un *instinct inné de véracité :* cet instinct prétendu est, comme nous l'avons fait remarquer déjà (23) une hypothèse inutile : la disposition dont nous parlons tient simplement à la loi générale en vertu de laquelle nos représentations tendent d'elles-mêmes à s'objectiver par la croyance et par le discours. Dès lors, nous pouvons être sûrs que le témoin qui nous parle dit vrai s'il n'a aucun motif pour mentir, et que, par conséquent, il ne nous trompe pas, à moins qu'il ne soit trompé lui-même. Toute la critique d'un témoignage revient donc à l'examen de ces deux points : 1° le témoin a-t-il pu se tromper ou être trompé ? 2° a-t-il des motifs pour nous tromper?

Pour résoudre la première question, on devra tenir compte jusqu'à un certain point du nombre des témoins, mais surtout de leur autorité et de leur compétence à l'égard du fait rapporté. Par exemple, l'astronome seul est compétent dans le domaine des faits astronomiques, le chimiste dans le domaine des faits chimiques, etc. Si le témoin a la compétence voulue à l'égard du fait rapporté, on pourra juger qu'il ne s'est pas trompé. Pour savoir s'il n'a pas pu être trompé lui-même par d'autres, il y aura lieu de se demander comment il a pratiqué la critique des témoignages.

Pour s'assurer sur le second point, il y aura lieu de considérer quels intérêts, quelles passions des témoins peuvent être engagés dans l'affaire. Si le témoin est unique, on ne devra pas, en général, s'en rapporter d'une manière absolue à son témoignage, parce que l'on ne peut jamais pénétrer assez profondément dans l'âme d'un homme pour être assuré qu'il n'y a en lui aucune passion qui l'empêche de dire la vérité. S'il y a pluralité de témoins, les chan-

ces d'erreur à cet égard sont beaucoup moindres, et peuvent même disparaître totalement si les témoins sont nombreux, et s'il est établi qu'ils n'ont pu avoir de communication entre eux, qu'ils n'ont subi aucune pression du dehors, qu'ils n'ont aucun intérêt commun, etc. Au reste, il ne faudrait pas croire qu'un témoignage ne soit acceptable que lorsque tous les témoins sont d'accord. Ainsi, il arrive souvent que, les témoins se contredisant, il soit possible de reconnaître chez une partie d'entre eux la mauvaise foi ou l'erreur involontaire. Dans ce cas, le témoignage des autres se trouve confirmé mieux peut-être qu'il ne l'eût été par des dépositions concordantes. Et si cette séparation parfaite de l'ivraie et du bon grain était impossible, la valeur du témoignage ne serait pas anéantie pour cela, attendu que les dépositions, eu égard au nombre, et surtout à la moralité et aux lumières des témoins, peuvent être de valeurs fort inégales; de sorte qu'il pourra y avoir, même alors, de très sérieuses raisons de pencher plutôt d'un côté que de l'autre.

Une autre considération encore, qui a son importance, c'est celle de la nature même des faits qui font l'objet du témoignage. Les philosophes se sont divisés sur la question de savoir si un témoignage, lorsqu'il se produit dans les conditions les meilleures possible comme nombre, compétence et véracité des témoins, peut rendre croyable un fait par lui-même invraisemblable, ou même jugé impossible. Mais il ne paraît pas que la question ainsi posée puisse recevoir une solution satisfaisante, parce qu'elle est illégitime. Comment veut-on, en effet, que des témoins que leur compétence et leur désintéressement rendent irréprochables puissent affirmer un fait absurde et impossible en soi? C'est là une contradiction dans les termes. Toutes les fois donc qu'un cas se présente où l'opposition que nous signalons paraît exister, on peut être assuré d'avance que les témoins n'ont pas la compétence ni l'impartialité qu'on leur attribue, ou que le fait rapporté n'est pas impossible comme il paraît l'être. Des deux termes de cette alternative le premier est, en général, d'une vérification beaucoup plus facile que le second. C'est par conséquent sur ce premier terme que doivent porter tous les efforts de la critique. Lors donc qu'un fait invraisemblable est affirmé par témoignage, nous devons redoubler de rigueur dans l'examen de la valeur des témoins; et si le témoignage résiste à toutes les épreuves, nous en devrons conclure que le fait invraisemblable n'était pas un fait impossible.

Il résulte de là que le témoignage doit être considéré comme

pouvant donner la certitude absolue. Sèulement il convient d'observer que cette valeur absolue du témoignage est plutôt spéculative que pratique, attendu qu'en fait les conditions tout idéales de la certitude du témoignage ne peuvent jamais être intégralement remplies. Ceci n'empêche pas d'ailleurs que, dans la pratique même, la certitude se retrouve, attendu que le réel peut s'approcher assez de l'idéal sans jamais l'atteindre pour que les raisons de douter soient pratiquement négligeables. Il y a ici quelque chose de semblable à ce qui se passe à l'égard de l'induction. En droit, nous ne sommes jamais sûrs de connaître la vraie cause d'un phénomène; en fait, nous sommes souvent assurés que la cause que nous attribuons à un phénomène est sa vraie cause. La science est obligée, à l'égard de tout ce qui ne comporte point de vérifications mathématiques, de se contenter de probabilités très hautes, pratiquement équivalentes à des certitudes. Il en est de même dans le domaine des choses connues par le témoignage.

260. Méthode de l'histoire. — L'histoire est la connaissance des événements passés de l'humanité, et principalement de ceux qui se rapportent à la vie des nations.

On peut distinguer dans l'histoire trois parties : 1° la *critique historique,* qui a pour objet d'examiner la valeur des textes et des témoignages sur lesquels l'histoire repose; 2° l'*histoire proprement dite,* qui expose les faits ; 3° la *philosophie de l'histoire,* qui est la théorie des causes par lesquelles sont produits les faits historiques, et qui a pour objet de rattacher ces faits à des lois générales. Ce qu'on appelle la méthode de l'histoire a pour objet principal les règles générales de la critique historique.

Les sources de l'histoire peuvent se ramener à trois : la tradition, les monuments, et les relations écrites.

On appelle *tradition* un récit historique dont l'autorité est communément acceptée par tout un peuple, et dont l'auteur ou les auteurs sont inconnus. L'état traditionnel est celui qui précède les époques auxquelles on commence à écrire l'histoire proprement dite. Ainsi nous pouvons juger, d'après un passage de Thucydide, que presque toute l'histoire des Grecs jusqu'à Hérodote est purement traditionnelle.

Un fait qui n'aurait été conservé que par tradition à travers les générations qui nous ont immédiatement précédés ne nous inspirerait pas aujourd'hui une grande confiance. C'est que depuis que tant de gens écrivent, et surtout depuis l'invention de l'imprimerie,

les hommes ont perdu le sens de la tradition. Mais il n'en était pas de même autrefois ; et l'on peut juger que les traditions se conservaient aux époques primitives d'une manière très précise et très sûre; de sorte que la tradition est une source de connaissances historiques qui peut, dans certains cas, mériter confiance.

On appelle *monument* (de *moneo, monumentum*) tout objet ayant pour but de transmettre aux générations futures la connaissance d'un fait. Par exemple, les médailles, les chartes publiques et privées, les trophées, les arcs de triomphe, etc., sont des monuments. Les monuments peuvent être pour l'histoire une source d'informations très précieuse; mais il faut pour cela qu'ils remplissent deux conditions : l'*authenticité* et la *sincérité*. Il faut qu'ils soient authentiques, c'est-à-dire qu'ils soient véritablement de l'époque et de l'auteur auxquels on les attribue : autrement il est clair que leur autorité est nulle. Il faut encore qu'ils soient véridiques, c'est-à-dire qu'ils aient été créés pour faire connaître la vérité, et non pas pour répandre le mensonge; car il est arrivé que des princes ou des chefs d'armée fissent frapper des médailles, ou dresser des trophées pour témoigner, par exemple, de victoires qu'ils n'avaient pas remportées.

Lorsque des monuments attestent des faits avec une certaine suite et un certain détail, ils changent de caractère. Ainsi, une grande partie de l'histoire de Ninive et de celle de Babylone est écrite sur des briques dont étaient faits les palais de ces deux cités, et que l'on retrouve encore aujourd'hui. Cela peut s'appeler vraiment de l'histoire écrite.

L'*histoire écrite* consiste dans la relation écrite que laisse un historien de faits publics antérieurs à lui ou contemporains. La question qui se pose à l'égard des récits historiques c'est d'abord, comme à l'égard des monuments, la question de l'authenticité, puis celle de l'intégrité du document, puisque nous savons qu'un certain nombre d'ouvrages ont été altérés dans le cours des siècles. Aujourd'hui, et depuis la découverte de l'imprimerie, les altérations sont difficiles à commettre ; mais il n'en était pas de même lorsque les ouvrages anciens devaient passer par les mains des copistes. Enfin il faut s'assurer que l'historien n'a été ni trompé ni trompeur, ce qui s'obtient par l'emploi des règles ordinaires de la critique des témoignages.

261. La philosophie de l'histoire. — La philosophie de l'histoire est l'étude des causes générales qui ont pu agir sur le

développement de la destinée d'un peuple, et qui ont donné lieu à ce qu'on appelle les *faits sociaux*, par opposition aux *faits historiques*. « Les faits historiques forment, comme le dit M. Rabier, les accidents de la vie des peuples ; ce sont des faits de cet ordre que les historiens se complaisent surtout à raconter : guerres, conquêtes, révolutions, etc. Les faits sociaux, moins éclatants et plus profonds, composent, pour ainsi dire, la trame continue de la vie des nations : régime de la propriété, relations des classes, développement ou décadence progressifs, etc.[1]. » Les premiers sont réfractaires à la science, parce qu'il est impossible de les rattacher à des lois ; mais les seconds sont, au contraire, matière de science, parce qu'il y a un ordre logique et rationnellement déterminable dans la série de leurs développements.

Toutefois, il faut reconnaître que rien n'est plus difficile que d'arriver à formuler sur la nature et les causes des faits sociaux des propositions précises et ayant un caractère vraiment scientifique. La raison en est aisée à comprendre : c'est l'extrême complexité de ces faits et la complexité non moins grande des circonstances qui les déterminent, et qui sont, par exemple, le degré de culture intellectuelle et morale d'une nation, son tempérament même physique, le climat sous lequel elle vit, son passé, ses traditions, la forme et la puissance de son gouvernement, ses croyances religieuses et le degré d'autorité de ces croyances, l'état de son industrie, etc. Ici donc, plus encore que partout ailleurs, la science devra se contenter de solutions probables et de vérités approximatives.

Quoi qu'il en soit, la science sociale se divise naturellement en deux branches, qu'Auguste Comte désignait assez heureusement par les mots de *statique sociale* et de *dynamique sociale*.

La statique sociale a pour objet de rechercher quelle est, à un moment donné, la relation de l'un des éléments de la vie sociale d'un peuple avec tous les éléments concomitants : par exemple, quels sont chez nous les effets bons ou mauvais de l'instruction universelle, de la liberté de la presse, de l'initiative parlementaire, etc. ? La dynamique sociale a pour objet de déterminer les causes desquelles résulte en totalité ou en partie un état plus ou moins défini de telle société particulière : par exemple, quelles sont les causes qui ont amené l'unification de l'Allemagne contemporaine ? Ce second problème est, comme le dit très bien M. Liard, « le pro-

1. *Logique*, p. 340.

blème historique par excellence, celui qui, résolu, permettrait de prévoir, autant qu'ils peuvent l'être, les événements humains, et par suite d'en modifier le cours, comme on prévoit les événements physiques[1] ».

Quelle sera la méthode à employer dans l'investigation de ces difficiles problèmes?

D'abord, il est clair que la méthode d'observation est ici à la base de la science : pour comprendre des faits et pour les expliquer il faut avant tout les connaître. Mais, les faits une fois connus, pourra-t-on, comme dans les sciences physiques, en conclure des lois par la méthode inductive? Non, attendu que l'on ne retrouve pas dans les sciences sociales ces uniformités de succession qui, en physique, rendent l'emploi de l'induction possible et légitime. Les choses, là, ont, comme nous l'avons dit, une complexité telle que des faits qui paraissent semblables sont en réalité très différents, et que les conditions dans lesquelles se produisent les faits les plus semblables en apparence sont toujours extrêmement diverses. Pour obtenir de véritables explications par la méthode inductive il faudrait donc, au lieu de rattacher directement le conséquent à son antécédent, faire l'analyse complète de l'un et de l'autre, et établir la connexion entre les éléments de l'antécédent et ceux du conséquent. Mais les faits sociaux sont des écheveaux trop embrouillés pour qu'il soit possible d'en rattacher deux ainsi fil à fil. La méthode inductive est donc une méthode trop rigoureuse et trop précise pour pouvoir servir dans les sciences sociales. La méthode déductive, en dépit de l'apparence contraire, s'adapte mieux à la nature de ces sciences. C'est que la méthode déductive permet de ne considérer les choses qu'en gros, dans leur structure générale, et de les expliquer par des causes qui sont elles-mêmes des phénomènes vus en gros et comme de loin, tandis que l'emploi de la méthode inductive exige un détail qui, ici, irait à l'infini.

Mais comment comprendre qu'un fait social puisse se déduire d'un fait différent? La chose sans doute n'offre pas de difficultés lorsque deux faits sont liés l'un à l'autre par une loi : l'antécédent alors donne le conséquent en vertu de la loi. Mais, précisément, nous venons de montrer que l'induction n'est pas possible dans les sciences sociales, ce qui suppose, apparemment, que les faits sociaux n'ont pas de connexions naturelles les uns avec les autres, et par conséquent qu'ils ne sont pas reliés entre eux par

1. *Logique*, p. 186.

des lois. Comment donc pourra-t-on rendre compte de ces faits les uns par les autres? A cela il faut répondre que la loi qui rend deux faits sociaux connexes entre eux existe réellement, mais qu'elle est d'une nature particulière. En physique, où l'induction reçoit son application la plus normale et la plus simple, deux phénomènes connexes sont deux phénomènes dont l'un détermine l'autre d'une manière immédiate : par exemple, une élévation de température détermine immédiatement l'allongement d'une barre de fer. En sociologie, un fait qu'on voit détermine un autre fait qu'on voit également, non pas directement et par lui-même, mais par l'intermédiaire d'un troisième fait qu'on ne voit pas. Par exemple, dans la Rome antique, dans la plupart des républiques italiennes du Moyen Age, en France à la fin du siècle dernier, les excès de la démagogie ont eu pour conséquence le despotisme : voilà ce qu'on voit. Mais la dépendance de ces deux faits tient à un troisième fait qu'on ne voit pas, à savoir, la coalition des intérêts que le triomphe de la démagogie menace, ou encore le désir qu'éprouve la démagogie elle-même de se donner un chef, lequel devient nécessairement le maître de tous. Car c'est une loi de la nature humaine que des intérêts menacés en commun se coalisent, et cherchent quelqu'un qui les protège contre ce qui les menace. C'est une autre loi de la nature humaine que le désordre même et le chaos, comme est la démagogie, cherchent à s'organiser, ne fût-ce qu'afin d'atteindre leur maximum de puissance, et que, par conséquent, ils subissent la condition première de toute organisation, qui est de se donner une tête. Les lois de la nature humaine, voilà donc les principes auxquels tout se ramène, et desquels, en définitive, tout dérive dans la science sociale. Le difficile est seulement de bien connaître ces lois, de les bien comprendre, et aussi de les bien appliquer aux faits que l'expérience révèle.

CHAPITRE VIII

LES SOPHISMES

L'étude des sophismes n'appartient en propre ni à la logique formelle ni à la logique appliquée. Si nous la plaçons ici, c'est qu'elle est le complément naturel des questions que nous avons eu à examiner jusqu'ici. Après avoir montré comment on raisonne bien, il y a lieu, en effet, de se demander ce que c'est que raisonner mal, et comment on raisonne mal.

262. Des sophismes en général. — On appelle *sophisme* un faux raisonnement fait avec intention de tromper, et *paralogisme* un faux raisonnement fait sans intention de tromper. La différence entre les sophismes et les paralogismes étant d'ordre purement moral, nous n'avons pas à nous en occuper en logique, et nous désignerons sous le nom général de sophismes tous les faux raisonnements, qu'ils aient été faits ou non avec intention de tromper.

Comme il y a deux formes du raisonnement, l'induction et la déduction, il doit y avoir aussi deux manières de raisonner mal. Nous devrons donc reconnaître des sophismes d'induction et des sophismes de déduction. Cependant il existe deux sophismes qui ne rentrent ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux catégories, et que nous étudierons d'abord : l'*ignorance du sujet* et la *pétition de principe.*

263. L'ignorance du sujet. — L'ignorance du sujet (*ignoratio elenchi*) consiste à répondre à autre chose que ce qui est en question. Par exemple, un homme est accusé de parricide : l'organe du ministère public montrera éloquemment que le parricide est un crime odieux, abominable : il fallait prouver que cet homme était coupable. L'ignorance du sujet est un sophisme très fréquent, et

auquel sont exposés particulièrement les esprits peu habitués à la précision, ou peu attentifs. Constamment dans les affaires humaines on se jette dans des considérations étrangères à la question; du reste, ce n'est pas toujours à tort. Quand Scipion l'Africain, accusé de concussion par ses ennemis, s'écriait : « Romains, c'est aujourd'hui l'anniversaire de la bataille de Zama; montez avec moi au Capitole, et rendons grâces aux dieux, » sa réponse, pour n'être pas *ad hoc*, n'en était pas moins belle ni moins victorieuse.

264. La pétition de principe. — La pétition de principe (*petitio principii*) consiste à prendre pour accordé ce qui est en question. Par exemple, Aristote voulant prouver que la terre est au centre du monde, raisonne ainsi : La nature des choses pesantes est de tendre vers le centre du monde ; or les choses pesantes tendent vers le centre de la terre; donc le centre de la terre et le centre du monde se confondent : raisonnement auquel Galilée objecte avec raison que la majeure posée comme évidente est justement la question même à résoudre.

A la pétition de principe se rattache le *cercle vicieux,* qui est une pétition de principe double, et qui consiste à prouver une proposition B par une proposition A, et ensuite la proposition A par la proposition B, raisonnement qui peut bien montrer que les deux propositions sont connexes, mais non pas qu'elles ne peuvent être fausses toutes deux ensemble. Par exemple, Platon, dans le *Théétète,* prouve la spiritualité de l'âme par son immortalité, et, dans le *Phédon,* l'immortalité de l'âme par sa spiritualité.

265. Sophismes de déduction. — Les sophismes de déduction tiennent toujours à la violation de quelqu'une des règles du raisonnement déductif. Ainsi l'on pèche contre une des règles de la déduction immédiate lorsque l'on convertit simplement une proposition universelle affirmative (*tous les esprits puissants ont de larges cerveaux, tous les larges cerveaux sont des esprits puissants*); on pèche contre celle de la déduction médiate lorsqu'on donne à un syllogisme quatre termes, ou qu'on prend le moyen terme deux fois particulièrement, etc. Ayant étudié précédemment toutes les lois de la déduction correcte, nous avons par là même indiqué les caractères et les causes de tous les sophismes de déduction. Cependant nous devons signaler certains sophismes de cette classe qui présentent des caractères particuliers, ou qui pourraient prêter à des confusions.

L'ambiguïté des termes. — Ce sophisme consiste à prendre un même mot en des sens différents, et à conclure, par le moyen du mot, de l'un de ces sens à un autre. Par exemple, *ancien* veut dire à la fois vieux et éloigné de nous dans le temps; et comme les vieilles gens sont généralement plus sages que les jeunes, on en conclut quelquefois que les anciens devaient savoir plus de choses et être plus sages que nous; tandis qu'au contraire c'est nous qui représentons par rapport à eux la vieillesse ou l'âge mûr de l'humanité, puisque les hommes meurent, et que l'humanité seule dure et apprend continuellement, comme dit Pascal.

Le sophisme de composition et de division. — Ce sophisme consiste à conclure des éléments d'un tout à ce tout lui-même, ou, ce qui revient au même, à conclure d'un tout à ses éléments. Par exemple, un prodigue dira : Cette petite dépense ne peut me ruiner, ni cette autre, ni cette autre encore. C'est vrai, mais il oublie de faire la somme, et la somme le ruine.

Le sophisme du sens figuré, ou de la fausse analogie. — Ce sophisme consiste à conclure du sens métaphorique d'un mot au sens propre. Par exemple, on dira qu'un roi est le *père* de ses sujets, et l'on se fondera là-dessus pour attribuer au souverain les droits, les prérogatives, et aussi les responsabilités du père de famille à l'égard de ses enfants.

On voit aisément que tous ces sophismes sont du même genre et présentent le même vice radical : ce sont des syllogismes à quatre termes. En effet, on y retrouve toujours un même mot entendu en deux sens différents, et exprimant, par conséquent, deux idées différentes ; de sorte qu'un terme qui paraît simple est double en réalité.

266. Sophismes d'induction. — Les sophismes d'induction consistent tous dans une erreur touchant la cause d'un phénomène; mais cette erreur peut se produire de différentes manières et sous différentes formes. Par exemple, on inventera des causes imaginaires, comme la *mauvaise chance* ou l'*horreur du vide;* quelquefois on expliquera le fait par le fait lui-même, comme lorsque l'on dit qu'un corps est chaud parce qu'il y a en lui un principe de chaleur, *primum calidum;* ou bien on prendra pour cause un phénomène qui a accompagné accidentellement le phénomène considéré, comme firent les Romains lorsque parut une comète à l'époque de la mort de J. César. Enfin il peut se faire que l'on se trompe sur la cause par suite d'une mauvaise application de la méthode d'élimination.

Il nous reste à examiner une dernière catégorie de sophismes,

ceux qui peuvent vicier soit la déduction, soit l'induction, suivant les cas : c'est le *dénombrement imparfait* et le *sophisme de l'accident.*

Le dénombrement imparfait consiste à conclure avant d'avoir épuisé l'énumération des cas particuliers sur lesquels la conclusion se fonde ou auxquels elle s'applique. Ce sophisme peut vicier la déduction, surtout dans le cas du dilemme, lorsqu'on pose une alternative dans laquelle certaines hypothèses légitimes ne sont pas comprises. Mais c'est plutôt un sophisme d'induction. Il consiste alors dans une induction dont la base est trop étroite. Le dénombrement imparfait n'est pas à redouter lorsque l'on s'est servi de la méthode d'élimination pour la recherche des causes, parce qu'une fois la vraie cause découverte on peut induire sans crainte ; mais il est très fréquent au contraire, ou plutôt il est à peu près inévitable, lorsque l'on n'a procédé que suivant la méthode des coïncidences ; parce que, quel que soit le nombre des faits constatés, la base qu'ils fournissent à l'induction est toujours trop étroite du moment que ce nombre est fini ; d'autant plus que ceux qui formulent des lois sur de simples coïncidences ne tiennent pas, en général, grand compte des cas défavorables, dont un seul pourtant suffit à infirmer la loi.

Le sophisme de l'accident est direct ou inverse. Il est direct lorsque l'on affirme comme vrai sans conditions ce qui n'est vrai que conditionnellement. Par exemple, on dira : La viande nourrit. Oui, mais à la condition qu'elle soit digérée. Il est inverse lorsqu'au contraire on affirme une chose vraie en général comme devant s'appliquer à un cas particulier auquel elle ne s'applique pas, parce qu'il y a des circonstances qui s'y opposent. Par exemple : Telle substance est un poison et tue ; mais il peut y avoir une condition restrictive, le contrepoison. Il est aisé de voir que ce dernier cas ne diffère en rien pour le fond du premier, et que, dans l'un comme dans l'autre, l'erreur consiste toujours dans la méconnaissance de l'une des conditions du résultat attendu.

Il est facile aussi de voir que ce sophisme prend le caractère d'un sophisme d'induction dans le cas direct, puisque alors il consiste dans une généralisation trop étendue ; et qu'il prend plutôt le caractère d'un sophisme de déduction dans le cas inverse, puisque alors il consiste dans l'application d'une loi générale à un cas particulier auquel elle ne s'applique pas.

MÉTAPHYSIQUE

PRÉLIMINAIRES

267. Nature et objet de la métaphysique. — La connaissance de la nature nous est donnée d'abord par la *science*. Bon nombre de savants, et même de philosophes, qu'on appelle *positivistes*, estiment que la science suffit parfaitement au besoin de connaître naturel à l'esprit humain, et qu'il n'y a rien à chercher au delà. Mais c'est là une opinion tout à fait inacceptable. La science a pour objet la connaissance des lois auxquelles obéissent les phénomènes. Elle est donc abstraite, puisqu'une loi, exprimant un rapport nécessaire entre deux faits, est manifestement une abstraction. Mais, si la science est abstraite, il est impossible qu'elle nous permette de comprendre ce qu'il y a de réel et de concret dans les choses. Par conséquent, si nous n'avions de connaissance que la connaissance scientifique, et de pensée que la pensée scientifique, l'intelligence serait inférieure à la sensibilité ; car nos sensations, étant comme un écho de tous les phénomènes de l'univers dans notre conscience, — du moins, si la théorie leibnizienne des petites perceptions est vraie, — nous présentent chaque phénomène dans sa réalité concrète, puisque, comme nous le savons, ce qui donne à chaque chose le caractère de l'être et du concret, c'est sa connexion avec le tout. Or une telle supposition est absurde, attendu qu'elle implique que la vie animale en nous vaut mieux que la vie proprement humaine. Il faut donc, de toute nécessité, que la pensée, comme la sensation, soit capable d'embrasser en quelque manière l'universalité des choses ; et la théorie de

la raison que nous avons adoptée montre bien qu'elle en est capable en effet ; car l'objet principal de cette théorie a été de montrer que la pensée, dans toutes les démarches qu'elle accomplit à travers la multiplicité des phénomènes, est dominée par l'idée de l'unité et de l'infinité du tout qu'ils forment ; ce qui implique qu'elle ne peut considérer l'un d'eux sans que tous les autres lui soient présents de quelque façon et à quelque degré.

Ainsi le mode scientifique n'est pas l'unique mode de penser ; il en est un autre, tout aussi essentiel à l'esprit humain : c'est le mode *métaphysique*. Par conséquent, *la métaphysique*, produit naturel de ce second mode de penser, doit se définir : une conception de quelque chose dans laquelle entre, avec plus ou moins de clarté et de distinction, une conception de toutes choses.

Mais comment comprendre que la pensée qui est en nous puisse envelopper effectivement l'universalité des choses ? C'est que, comme nous l'avons dit ailleurs (162), il est essentiellement dans la nature de nos idées de s'organiser. Or ce qui caractérise les organismes, — les organismes faits d'idées aussi bien que tous les autres, — c'est que chacune des parties qui constituent l'un d'eux est en corrélation avec tout le reste, et par conséquent exprime, contient et donne cet organisme tout entier. Dira-t-on que ce sont là des vues spéculatives que l'expérience ne justifie en aucune manière ? Mais l'expérience, au contraire, les confirme d'une manière éclatante ; car il est évident que lorsqu'un homme, quel qu'il soit, porte un jugement sur quelque objet, le jugement en question est en harmonie avec toutes les manières habituelles de voir et de penser de cet homme, et même avec tous les jugements qu'il porterait sur tous les objets différents qui viendraient à être soumis à son examen. Et si, en fait, nos idées n'ont pas toujours une cohésion si parfaite, c'est que, comme on l'a fait remarquer encore, il est difficile que toutes nos idées s'organisent ensemble, et ne forment pas plusieurs faisceaux distincts, et quelquefois même opposés les uns aux autres. Mais elles s'organisent néanmoins, de sorte que chacun des jugements que nous portons est l'expression de l'un des groupements organiques d'idées qui sont en notre esprit. C'est pourquoi tout homme, quel qu'il soit, a *son système*, ou plutôt *ses systèmes* ; et c'est pourquoi aussi tout homme, qu'il le sache ou non, est métaphysicien, puisque faire de la métaphysique ce n'est pas autre chose que systématiser, c'est-à-dire organiser des idées. Toute la différence qu'il y a à cet égard entre les métaphysiciens de profession et le vulgaire, c'est que chez les méta-

physiciens la systématisation porte sur des idées plus étendues, plus complexes, mieux élaborées que celles du commun des hommes ; mais le processus de l'esprit chez les uns et chez les autres est identiquement le même.

Si chez un même individu les systèmes d'idées peuvent être, et sont généralement multiples, à plus forte raison le seront-ils dans l'humanité. Rien, par conséquent, n'est moins surprenant que cette diversité des théories et des doctrines qui scandalise si fort les adversaires de la métaphysique, et dont ils arguent pour dire qu'elle n'est qu'un tissu de spéculations sans consistance et sans valeur. La nature présente tant d'aspects différents, malgré son unité fondamentale, que, nécessairement, l'envisageant à des points de vue divers, et tendant à subordonner tout à un petit nombre d'idées prédominantes qui varient d'esprit à esprit, nous sommes conduits à des conceptions extrêmement divergentes sur les principes généraux de son existence et de sa structure. Fortement pénétrés d'une vérité qui n'est que partielle, et ne trouvant pas le moyen de la concilier avec une vérité différente, nous nous croyons en droit de nier cette dernière. Nos systèmes sont donc imparfaits parce qu'ils sont trop étroits ; ils sont faux parce qu'ils sont exclusifs. Le système parfait et vrai serait celui dans lequel toutes les vérités pourraient trouver place, et apparaîtraient dans leur harmonie naturelle, toute opposition entre elles ayant disparu. Mais un tel système ne peut exister, parce qu'il suppose une connaissance complète et adéquate de toutes choses, ce qui est évidemment impossible à un esprit fini. Toutefois, il nous est permis de tendre vers cet idéal, et même nous pouvons en approcher de plus en plus. C'est pourquoi la métaphysique est progressive, quoi qu'en disent encore ses détracteurs.

Quel est donc l'objet que doit se proposer le métaphysicien ? Nous venons de le dire : constituer un système d'idées qui soit aussi vaste, aussi compréhensif, et en même temps aussi souple que possible, afin que tout ce que la raison établit avec certitude y entre naturellement et sans peine, et que même on puisse le juger capable de s'adapter aux découvertes que l'avenir nous réserve dans l'ordre spéculatif. Un tel système est nécessairement une sorte de dessin ou de tableau, représentant un objet qui est la nature, nous suggérant les idées des choses, et nous permettant de nous orienter au milieu de leur confusion apparente. Il est clair que nous ne pouvons songer à développer ici toutes les parties d'un système. Notre dessin se réduira forcément à une esquisse ; mais nous tâ-

cherons au moins qu'à cette esquisse il ne manque aucun trait essentiel.

268. Divisions de la métaphysique. — Prétendre résoudre tout à la fois et d'ensemble le problème métaphysique général, sous prétexte qu'il est un, serait une évidente absurdité. Ici, comme partout, il faut *diviser les difficultés*, comme disait Descartes. La métaphysique comprend donc nécessairement plusieurs questions distinctes. Quant à l'unité du système, elle subsistera malgré la division, pourvu qu'un même esprit préside à l'examen des diverses questions qui y seront traitées, que les mêmes principes se retrouvent dans les diverses solutions qui y seront apportées, et qu'enfin on puisse entrevoir la possibilité d'un raccordement entre ces parties séparées d'un même tout. Cela étant, il est une division que la nature même des choses semble nous imposer, car elle nous est donnée en quelque sorte toute faite : c'est celle de l'ordre physique et de l'ordre psychologique et mental, des choses extérieures et de la pensée, de la matière et de l'esprit. Nous aurons donc à constituer d'abord la métaphysique de l'âme et celle du monde extérieur, les deux réunies formant le système entier de la nature. Mais les exigences de la pensée métaphysique ne sont pas pleinement satisfaites par la constitution du système entier de la nature, ou plutôt il est impossible, comme nous le verrons, de constituer le système entier de la nature sans rattacher son unité à une unité plus haute qui est celle de l'absolu. Nous ne pouvons donc avoir l'intelligence complète de la nature qu'à la condition de sortir de la nature même. Par conséquent, en dehors de la métaphysique générale de la nature il en est une autre qu'il ne nous est pas permis d'omettre, la métaphysique de l'absolu. Ainsi l'étude de la métaphysique se divise nécessairement en trois parties : 1° la métaphysique de l'esprit, ou *psychologie rationnelle ;* 2° la métaphysique de la nature, ou *cosmologie rationnelle;* 3° la métaphysique de l'absolu, ou *théologie rationnelle,* ou encore, comme on dit plus souvent depuis Leibniz, la *théodicée.*

Ces trois problèmes de l'âme, de la nature et de Dieu embrassent évidemment la totalité de ce qui peut faire l'objet de la connaissance humaine en dehors de la science. Ils embrassent donc la métaphysique tout entière. Pourtant, en dehors de ces trois problèmes il en est un autre dont l'étude rentre encore dans les cadres de la métaphysique : c'est celui de la connaissance humaine elle-même. Que vaut cette connaissance? Quelle en est l'étendue

et la portée? On pourrait être tenté, au premier abord, de rattacher ces questions à la logiqne plutôt qu'à la métaphysique. Mais il ne faut pas perdre de vue que la logique a pour objet exclusif de déterminer comment la *connaissance se constitue,* et non pas *comment elle est possible et légitime.* Demander ce que vaut la connaissance humaine c'est, au fond, demander ce qu'il y a dans cette connaissance d'être véritable et de réalité. Tout ce qui se rattache au problème de l'être étant du domaine de la métaphysique, la valeur et la portée de la connaissance humaine est donc une question essentiellement métaphysique.

Que cette question soit d'une importance capitale, c'est ce que personne, assurément, ne songera à contester. Pourtant les métaphysiciens de l'antiquité et ceux des temps modernes jusqu'à Kant n'ont pas cru, en général, devoir lui faire dans leurs spéculations une place très considérable. C'est que ces philosophes étaient *dogmatiques,* c'est-à-dire qu'ils croyaient, sans preuves et sans examen, que la raison humaine est en quelque sorte homogène à l'être, faite pour la vérité et assurée de l'atteindre sous certaines conditions que la logique détermine. Aussi la théorie de la connaissance se bornait-elle pour eux à la réfutation des thèses *sceptiques* d'après lesquelles la raison était déclarée incapable de rien édifier qui pût se tenir debout, c'est-à-dire de porter aucune affirmation contre laquelle ne pût s'élever avec un droit égal une affirmation contraire. Mais, avec Kant, les choses changèrent d'aspect. A la méthode dogmatique ce philosophe substitua la méthode *critique,* et prétendit, à l'encontre de tous ses prédécesseurs[1] dogmatiques et sceptiques, que la raison, à supposer qu'elle fût capable — ce qu'il ne niait pas — de constituer une connaissance cohérente et dialectiquement inébranlable, ne pouvait nous donner, quant à la nature absolue des choses, que des conceptions illusoires, sa parfaite adéquation à l'être jusqu'alors admise sans contestation étant une hypothèse dépourvue de fondement, et même absolument fausse. Par là le problème de la connaissance prenait le caractère d'un problème préliminaire à toute la métaphysique. Avant de spéculer métaphysiquement sur l'âme, sur la nature, sur Dieu, on était obligé, suivant Kant, d'aborder et de résoudre la question de savoir si l'être vrai des choses nous est accessible, et si par conséquent la métaphysique n'est pas une chimère.

Et maintenant, que faire en présence d'une telle situation? Oppo-

1. Sauf peut-être Locke et Hume, dont les théories contiennent déjà en germe ce que l'on a appelé la réforme kantienne.

ser à la méthode critique de Kant une fin de non-recevoir absolue, et revenir purement et simplement au dogmatisme de l'ancienne métaphysique, serait peut-être difficile. Il est des questions qu'il eût mieux valu sans doute ne jamais poser; mais, du moment qu'elles ont été posées une fois, il faut qu'elles soient résolues. Nous devons donc reconnaître qu'il y a pour la philosophie contemporaine obligation de traiter le problème de la valeur objective de la connaissance humaine. Par exemple, ce que nous n'accorderons pas, c'est que ce problème soit nécessairement préliminaire à la métaphysique. La légitimité de la métaphysique conçue et définie comme elle l'a été plus haut est incontestable; car qui donc voudrait nous dénier le droit de travailler à constituer une synthèse aussi complète que possible de notre expérience? La doctrine de Kant à cet égard se comprendrait si la métaphysique était une spéculation sur des choses absolument extérieures et étrangères à notre expérience; et même, dans ce cas, la solution qu'il donne du problème de la connaissance s'imposerait, puisque évidemment des facultés adaptées à des vérités d'un certain ordre ne peuvent nous conduire à la connaissance de vérités d'un ordre radicalement différent. Mais nous savons que toutes les vérités sont, au contraire, du même ordre, en ce sens du moins qu'elles se rapportent toutes à une seule et même nature d'êtres, et que l'opposition du transcendant au phénoménal n'est rien autre chose que l'opposition de l'un et de l'universel au multiple et au particulier, ou celle de la raison pure à l'entendement, opposition qui est en même temps une identité fondamentale, puisque l'un et le multiple, l'universel et le particulier, la raison pure et l'entendement, s'impliquent et se supposent réciproquement.

Rien donc ne nous oblige à traiter le problème de la connaissance avant les théories métaphysiques de l'âme, de la nature et de Dieu; et comme, au contraire, nous aurons besoin de nous référer aux théories en question pour élucider ce problème, nous rejetons naturellement à la fin de la métaphysique l'examen de la valeur et de la portée de la connaissance humaine.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

CHAPITRE PREMIER

THÉORIES MATÉRIALISTES DE LA VIE ET DE LA PENSÉE

269. Le problème de la pensée et de la vie. — La première tendance de l'homme dans l'ordre intellectuel, c'est une disposition à considérer les sens comme étant la source de toute connaissance. Les esprits sans culture croient naturellement, et comme d'instinct, qu'en dehors de ce que les sensations nous révèlent tout est chimère, et que la réalité par excellence, la seule réalité véritable, c'est ce qui se voit et ce qui se touche, c'est-à-dire la matière. C'est pourquoi l'on peut dire que le sens commun est par nature sensualiste et matérialiste. Sans doute, quand la réflexion s'est éveillée, on s'aperçoit vite que penser est autre chose que percevoir, et que la connaissance que les sens nous donnent de la matière est loin d'être claire et loin d'être assurée. Cependant certains esprits, même des plus cultivés et des plus forts, pensent que la connaissance intellectuelle, tout éloignée qu'elle est de la sensation pure et simple, a dans la sensation son principe. D'autres, sans méconnaître peut-être la relativité de la notion de matière, estiment que la matière est l'unique réalité et le fondement de tous les phénomènes aussi bien de l'ordre psychologique que de l'ordre physique. Le sensualisme et le matérialisme existent donc, non seulement à titre de tendances instinctives de l'humanité, mais encore à titre de doctrines positives. Nous avons, en psychologie, discuté longuement et réfuté le sensualisme. Il nous faut maintenant étudier le matérialisme, et nous demander si, avec la matière seule et ses lois fondamentales, il est possible d'expliquer d'une manière satisfaisante le côté psychologique et même le côté phy-

sique de notre nature. Pour cela nous avons à examiner les solutions que donne le matérialisme du problème de la vie et du problème de la conscience. Voyons d'abord comment il explique la vie.

270. Théorie matérialiste de la vie. — Le matérialisme, dans le cours des siècles, n'a guère varié dans ses explications au sujet de la vie. Depuis Démocrite jusqu'à La Mettrie[1], l'opinion dominante parmi les matérialistes a été que les corps vivants ne diffèrent des corps bruts par aucun caractère essentiel, et que les phénomènes qui se produisent en eux sont tous, en dernière analyse, des phénomènes de mouvement ayant leur explication dans les lois générales de la mécanique : en d'autres termes, d'après les matérialistes, les êtres organisés ne sont, comme le voulait Descartes, que de pures machines, tout à fait analogues, sauf leur complication beaucoup plus grande, à celles que construit l'art humain, et c'est uniquement le jeu spontané des forces mécaniques de la nature qui les produit, les conserve et les détruit. A la fin du siècle dernier cependant Bichat soutint que les phénomènes de la vie étaient d'une nature particulière, et obéissaient à de tout autres lois que les lois chimiques, physiques et mécaniques qui régissent la matière brute. Mais cette doctrine est aujourd'hui complètement abandonnée, et le matérialisme est revenu à ses vieilles traditions, c'est-à-dire au mécanisme.

Quant aux raisons sur lesquelles est fondée la théorie mécaniste de la vie, on peut les réduire à trois principales.

1° Il est impossible d'admettre qu'un principe métaphysique préside aux phénomènes de la vie, parce que l'on ne peut se faire aucune idée de ce que serait un pareil principe, et que, par conséquent, en parler c'est prononcer des mots auxquels on est incapable de donner un sens.

2° A supposer même qu'on pût déterminer de quelque façon la nature de ce prétendu principe, on n'aurait pas encore le droit d'affirmer son existence. En effet, les lois physico-chimiques qui gouvernent les phénomènes de la vie, comme tous les autres phénomènes de la nature, sont des lois absolues. Dès lors, on ne peut concevoir une puissance métaphysique qui viendrait modifier, c'est-à-dire détruire, l'action de ces lois. Donc le prétendu principe des phénomènes vitaux ne peut exercer sur ces phénomènes aucune action réelle. Par conséquent, supposer son existence c'est faire une hypothèse inutile.

1. Mort en 1751.

3° Enfin il est, suivant les matérialistes, une preuve positive qu'aucun principe métaphysique n'intervient dans la constitution des phénomènes de la vie : c'est qu'on a pu, avec des éléments bruts, produire artificiellement par synthèse des composés organiques, de l'urée, des alcools et un nombre énorme d'huiles essentielles.

Nous avons à examiner ces arguments.

271. Discussion des arguments matérialistes. — D'abord il est certain, et tout le monde doit reconnaître que l'on n'a jamais le droit de parler de choses dont on est incapable de se faire aucune idée. Mais est-il vrai, comme le prétendent les matérialistes, que le principe métaphysique qui préside aux phénomènes vitaux, par cela même qu'il est métaphysique, ne puisse faire l'objet d'aucune conception positive et réelle? Tout dépend à cet égard de l'idée qu'on se fait de la métaphysique. Sans doute si, comme le croyait Kant, et comme le croient encore une multitude de personnes, la métaphysique est une spéculation sur des choses totalement étrangères au monde de notre expérience, sa légitimité est plus que contestable. Mais cette manière de l'entendre est absolument contraire à la vérité, comme nous l'avons dit plus haut (268). L'argument matérialiste que nous discutons peut donc avoir la valeur d'un utile avertissement en ce qu'il nous met en garde contre les conceptions *transcendantes* au sens que Kant donne à ce mot; mais il ne prouve nullement que l'idée d'un principe métaphysique de la vie soit toujours et nécessairement une idée chimérique.

Le second argument des matérialistes n'est pas moins bien fondé théoriquement que le premier. Il est très vrai que la science a établi d'une manière définitive contre Bichat le caractère purement physico-chimique des phénomènes de la vie. La réaction chimique qui constitue la digestion s'opère dans l'estomac comme elle s'opérerait dans une cornue de verre; le sang circule dans nos vaisseaux comme circule dans un canal quelconque le liquide le plus vulgaire : ce sont là des vérités acquises à l'esprit humain, et qu'il n'est plus possible de contester. Il faut reconnaître aussi que la science, en réfutant ce qu'on a appelé le *vitalo-matérialisme* de Bichat, a réfuté du même coup le spiritualisme ignorant et maladroit qui consiste à faire intervenir dans les phénomènes de la vie un principe métaphysique, ou, comme disait Aristote, une *âme végétative,* pour employer cette âme à troubler le cours normal des lois de la nature en faisant produire par elle des phénomènes que

les lois de la nature n'eussent pas donnés. Mais est-il vrai que l'unique fonction qu'il soit possible d'attribuer au principe vital ce soit précisément la production dans les êtres organisés de phénomènes contraires aux lois de la chimie, de la physique et de la mécanique? Ceci est une autre question, que les matérialiste sont tort de trancher d'autorité en faveur de leur doctrine. Il est certain que le principe vital ne doit exercer aucune action contraire aux lois physico-chimiques; il est certain aussi qu'il doit être chez le vivant autre chose qu'un spectateur inerte des phénomènes qui se produisent. Ces deux exigences peuvent sembler inconciliables. Le sont-elles effectivement? Personne ne peut le dire; car, à supposer que toutes les tentatives faites jusqu'ici pour les concilier aient échoué, rien ne prouve que toutes celles qu'on pourra faire dans l'avenir échoueront de même; et tant que l'impossibilité d'une conciliation n'est pas démontrée, l'argument matérialiste reste en suspens.

Ainsi, les deux arguments négatifs du matérialisme peuvent valoir contre certaines conceptions de la nature et du rôle du principe vital, mais elles n'établissent nullement l'illégitimité nécessaire de toutes les conceptions qu'on peut se faire de cette nature et de ce rôle. Quant au troisième argument, qui est positif au contraire, et qui par conséquent, s'il était fondé, établirait directement la thèse matérialiste, il ne repose que sur une confusion d'idées très facile à dissiper. Cependant, tout faux qu'il est, cet argument a encore un mérite. Il faut, à notre avis, louer les matérialistes d'avoir compris que, si la vie n'est au fond qu'un complexus de phénomènes mécaniques, si les organismes vivants ne sont que des machines, la nature crée des vivants avec de la matière brute, et nous devons pouvoir en créer comme elle. Quant à dire que l'expérience ait prouvé que nous possédons en effet un pouvoir de ce genre, c'est autre chose. Ce que l'on crée artificiellement dans les laboratoires, ce sont des *substances organiques,* c'est-à dire de ces substances que, dans la nature, les corps vivants seuls élaborent et produisent; mais ce n'est pas de substances organiques qu'il s'agit ici, c'est d'*êtres organisés,* c'est-à-dire de corps capables d'exercer toutes les fonctions de la vie, alimentation, reproduction, etc. A l'égard des êtres organisés la découverte de la synthèse chimique laisse donc la question intacte. Peut-on penser que l'expérience la résoudra un jour en faveur du matérialisme? Non sans doute, car les mémorables travaux de Pasteur ont mis en évidence le fait qu'il n'existe point de *générations spontanées.* Les

matérialistes objectent quelquefois à ce sujet que la démonstration de Pasteur vaut pour l'époque présente ; mais rien ne prouve, ajoutent-ils, que dans des temps très reculés, aux premiers âges de notre monde, la nature ne possédait pas des énergies qu'elle a perdues depuis, et qui lui permettaient de créer de toutes pièces des organismes vivants avec de la matière brute ? Mais c'est là une hypothèse qu'on ne peut pas faire; parce que cette hypothèse, n'ayant de raison d'être que le besoin qu'on en a et ne reposant sur aucune analogie, est absolument dépourvue de valeur. Puis, si la nature crée des vivants, l'homme, ainsi qu'on l'a dit, devra pouvoir un jour ou l'autre en créer comme elle; car il n'y a pas de limites au pouvoir qu'a l'homme de s'assujettir les forces de la nature. Donc qui nous empêchera, le jour où nous disposerons des mêmes moyens qu'a mis en jeu la nature, de créer d'abord des cellules, puis, en suivant l'ordre d'évolution que la nature a suivi, des organismes d'ordre inférieur, puis des organismes plus complexes, et enfin de véritables hommes vivant, sentant et pensant comme nous ? Et comme, en donnant à ces produits de notre industrie l'organisation physique, nous leur donnerons du même coup, d'après les principes du matérialisme, l'intelligence et les dispositions morales qui dépendent exclusivement de l'organisme, il s'ensuit que nous pourrons alors créer, s'il nous plaît, des hommes plus aptes que nous ne le sommes nous-mêmes à réaliser la justice idéale. Il n'est vraiment pas à croire que l'expérience justifie jamais des prévisions de ce genre, l'humanité dût-elle vivre plus que le soleil.

272. Réfutation directe de la théorie matérialiste de la vie. — Ainsi, de toutes les raisons par lesquelles le matérialisme prétend établir que la vie peut s'expliquer par le mécanisme de la nature sans intervention d'un principe métaphysique quelconque, aucune n'est décisive. Ce point établi, il nous faut maintenant réfuter directement cette doctrine en mettant en évidence quelques-unes au moins des erreurs fondamentales qu'elle implique.

La vie se caractérise essentiellement par l'*unité* et par la *spontanéité*. Nous allons voir que le matérialisme, loin d'expliquer ces caractères du vivant, se condamne à les méconnaître.

Le vivant est un, disons-nous, non pas au sens où sont unes les choses qui n'ont pas de parties, puisque au contraire il est évident qu'il en a, mais en ce sens qu'il est une harmonie ; c'est-à-dire que les

fonctions par lesquelles se réalise son existence en tant que vivant sont corrélatives entre elles et s'impliquent les unes les autres. Cette corrélation s'appelle aussi *finalité*. Nous avons déjà eu occasion de montrer en psychologie (129) que le mécanisme de la nature ne peut pas rendre compte de la finalité qui se rencontre dans les corps organisés. C'est la même idée et la même démonstration que nous retrouvons ici, sous une forme seulement un peu différente.

Le mécanisme explique bien un certain genre d'unité, l'unité de juxtaposition qui résulte du simple rapprochement des parties, celle d'un tas de blé par exemple. C'est qu'une pareille unité tient uniquement aux positions que prennent dans l'espace les parties composantes d'un tout, et que le mécanisme, expliquant le mouvement, explique naturellement la position dans l'espace. Mais l'unité de corrélation, qui fait l'harmonie des corps organisés, est bien différente de celle-là. L'unité de juxtaposition est extérieure aux parties, c'est-à-dire qu'elle ne tient en rien à la nature de ces parties, mais seulement au fait purement extérieur et accidentel de leur réunion. L'unité de corrélation, au contraire, est tout interne, c'est-à-dire que, là où elle se réalise, les parties sont unies entre elles, non plus par une circonstance accidentelle, mais par le fond même de leur nature, de sorte que chacune d'elles est si bien adaptée aux autres qu'elle les implique toutes et les donne idéalement. Par exemple, ainsi que nous l'avons dit déjà (247), chez les carnivores la dent implique et donne les organes de préhension, la forme de l'omoplate, la longueur de l'intestin grêle, etc.; et chacun de ces caractères donne à son tour la dent et tous les autres caractères qui lui sont coordonnés. Ici, évidemment, l'unité du tout consiste en une tout autre chose que le rapprochement des parties; et même les positions respectives de ces parties, sans être indifférentes, n'ont qu'une importance secondaire, puisque en dehors même du fait de leur rapprochement elles s'appellent en quelque sorte et se correspondent les unes aux autres. C'est pourquoi les lois mécaniques, qui expliquent les phénomènes de mouvement, mais rien autre chose, ne peuvent en aucune manière rendre compte de l'unité de corrélation, qu'il faut pourtant bien reconnaître dans les corps vivants.

Si maintenant nous considérons chez les êtres organisés la spontanéité, laquelle, du reste, au fond, n'est qu'un autre nom de l'unité, comme l'unité n'est elle-même qu'un autre nom de la finalité, l'impuissance du matérialisme à expliquer la vie apparaîtra plus manifeste encore.

Et d'abord, comment nier qu'il existe chez les vivants une activité spontanée? Un vivant, nous le voyons bien, lutte, souvent avec une énergie incroyable, contre les forces de la nature qui tendent à le détruire. Il s'adapte à des conditions nouvelles d'existence, et se transforme même dans une certaine mesure, s'il est nécessaire, afin de pouvoir continuer à exercer ses fonctions vitales. C'est donc qu'il y a en lui un *vouloir être,* c'est-à-dire une énergie particulière qui préside à la constitution de son corps, et qui le conserve dans la mesure de sa puissance. Et si l'on pouvait douter de la réalité de cette énergie organisatrice, on en trouverait une preuve nouvelle, et très frappante ce semble, dans l'analogie signalée plus haut (178) que présente la manière dont un vivant constitue son propre corps avec le processus instinctif où la spontanéité apparaît si manifeste, et surtout avec le processus intellectuel où elle apparaît plus manifeste encore. Or comment comprendre une activité spontanée dans l'hypothèse matérialiste? Les partisans de cette hypothèse se rendent si bien compte de la difficulté, qu'ils ont toujours préféré nier, contre l'évidence, la spontanéité chez les vivants, que d'en tenter une explication impossible d'après leurs principes.

Du reste, ce n'est pas seulement la raison du métaphysicien qui proteste contre la théorie matérialiste de la vie, c'est encore celle du savant. Claude Bernard, en particulier, a toujours soutenu avec énergie l'existence chez les vivants d'une activité spontanée. « La vie, disait cet illustre physiologiste, c'est la *création*[1], » par quoi il faut entendre la création de l'organisme au moyen duquel la vie se réalise. L'être vivant, disait-il encore, possède cinq caractères qui lui appartiennent en propre : 1° l'organisation; 2° la génération; 3° l'évolution; 4° la nutrition; 5° la caducité, la maladie et la mort[2]; et aucun de ces caractères n'est explicable par les lois physico-chimiques. En effet, qui dit organisation, par exemple, dit un plan donné d'avance conformément auquel doivent s'ordonner les phénomènes dont l'ensemble constitue la vie. Mais les lois physico-chimiques sont aveugles et brutales : là où elles règnent seules, au lieu d'un ordre et d'un concert, il ne peut y avoir qu'incohérence et chaos. La génération, l'évolution, la nutrition supposent également quelque chose d'autre que les lois physico-chimiques, et ce qui le prouve bien, c'est que dans les corps bruts, sur lesquels ces lois règnent seules, on ne rencontre jamais aucun de ces caractères.

1. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 161.

2. *Leçon sur les phénomènes de la vie*, tome Ier.

Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'aux yeux de Claude Bernard le déterminisme physico-chimique puisse recevoir chez les vivants la moindre atteinte. Ses écrits, au contraire, sont pleins de protestations contre une pareille supposition. Il soutient seulement que ce déterminisme, tout réel et absolu qu'il est, ne suffit pas à rendre compte des phénomènes de la vie : et nous-même ne disons pas autre chose.

Voyons maintenant si le matérialisme aura plus de succès avec l'explication qu'il nous propose de la pensée.

273. Théories matérialistes de la pensée. — Les matérialistes ont négligé longtemps la question de savoir comment, dans leur système, il est possible de rendre compte de la pensée, ou, comme on dit aujourd'hui, de la conscience. C'est seulement vers la fin du siècle dernier qu'ils commencèrent à se préoccuper de cette question, et ils pensèrent d'abord la résoudre en présentant la conscience comme une sorte de produit naturel de la matière dans des conditions déterminées. Cabanis disait : « Le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile, et comme les reins sécrètent l'urine. » La formule, entendue à la rigueur, est absurde, parce que, si la pensée était une sécrétion, la pensée serait un corps. Mais, si les matérialistes ont abandonné la formule, ils ont maintenu, du moins pendant longtemps, la thèse qu'elle résume : seulement, ils y ont apporté des modifications. Le mot *matière* est vague, et, à le bien prendre, la matière n'est pour nous qu'une puissance absolument inconnue. C'est donc parler en l'air que de dire qu'une substance matérielle, fût-ce la substance cérébrale, est capable de produire la pensée. A l'égard des phénomènes de la matière il en est autrement. Ces phénomènes nous sont connus, et l'on en peut parler pertinemment. Il était donc naturel que les successeurs de Cabanis cherchassent dans les phénomènes de la matière, et surtout dans le mouvement, qui est le phénomène par excellence, et même, en réalité, le phénomène unique, le principe de la pensée. Il y avait du reste à ce changement de méthode un avantage important. En effet, prouver directement que la pensée naît du mouvement était chose manifestement impossible. Les seules raisons sur lesquelles pût s'appuyer la thèse matérialiste étaient donc des raisons d'analogie. Or, précisément, la considération du mouvement comme phénomène fondamental et principe de tous les phénomènes tels que lumière, chaleur, etc., fournissait les analogies dont on avait besoin ; car, du moment où il est admis que tous

les autres phénomènes procèdent du mouvement, c'est-à-dire, en définitive, sont du mouvement transformé, quelle difficulté peut-il y avoir à admettre que le mouvement, qui se transforme en lumière et en chaleur, se transforme aussi en pensée? Et que l'on ne vienne pas dire que cette dernière transformation est inconcevable, car les premières le sont également. Tout ce qu'il est possible d'accorder c'est que la pensée, étant sans doute d'une essence plus subtile que la lumière et la chaleur, doit exiger pour se produire des mouvements particulièrement complexes et délicats, tels qu'il s'en produit seulement dans un cerveau. Elle est un mouvement, comme tout le reste, mais un mouvement « au plus haut degré possible de concentration ». C'est ainsi que le matérialisme de la première moitié de ce siècle a trouvé, dans la théorie qui dépouille la matière de toute espèce de qualités sensibles pour ne lui laisser que le mouvement, un appui spéculatif qui lui a permis, certainement, de réaliser un progrès important sur le matérialisme assez inconsistant de Cabanis.

Reste à savoir si cet appui est aussi solide que l'ont cru alors les matérialistes. Il n'en est rien, du moins si, comme nous l'avons dit déjà, les qualités sensibles telles que lumière, chaleur, etc., tout en étant explicables par le mouvement dans ce qu'elles ont de quantitatif, demeurent, comme qualités et comme natures, irréductibles au mouvement, au même titre que la matière, dont au reste elles sont inséparables. Puis, que peut signifier cette proposition, qui pourtant est la pierre angulaire de toute la théorie que nous examinons : *la chaleur et la lumière sont du mouvement transformé?* Le mouvement se transforme-t-il donc ? Subit-il des métamorphoses? C'est dans les contes de fées qu'on voit des métamorphoses s'opérer : on n'en voit jamais dans la nature. Un mouvement est mouvement, et ne peut ni devenir ni produire autre chose que du mouvement. Les matérialistes contemporains l'ont bien compris; aussi ont-ils renoncé d'une manière définitive à rattacher la pensée au mouvement comme un mode à sa substance ou comme un effet à sa cause. Leur conception est tout autre. La conscience, suivant la plupart des matérialistes contemporains, n'est pas un phénomène, mais un *épiphénomène,* c'est-à-dire un simple accompagnement, un *reflet,* et en quelque sorte une *ombre* des phénomènes cérébraux. « La conscience, dit Huxley, accompagne les états du cerveau *comme l'ombre accompagne les pas du voyageur.* » C'est un témoin qui voit aller les choses sans exercer sur leur cours la moindre influence. Si elle était supprimée, tous

les événements que nous constatons dans le domaine de l'art, de l'industrie, des relations sociales, etc., se produiraient identiquement les mêmes : le monde continuerait à marcher exactement du même train qu'il marche à présent; seulement il n'aurait plus de spectateur[1].

La conséquence qu'on tire de là c'est que la conscience n'a point de causes. Comme elle ne produit rien, rien ne la produit. Elle vient *on ne sait d'où,* et naît *on ne sait comment.* Le problème de l'origine de la conscience n'est pas par là résolu : il est supprimé, ce qui est évidemment bien préférable.

Que devons-nous penser de cette nouvelle théorie?

274. Critique de la théorie de la conscience-reflet. — Cette théorie est encore inadmissible pour plusieurs raisons :

1° En considérant la conscience comme un reflet des phénomènes organiques on fait nécessairement du mouvement un phénomène *en soi,* c'est-à-dire un phénomène subsistant objectivement et en dehors de toute conscience. Or cela ne peut pas être. En effet, un mouvement quelconque peut toujours se résoudre en des mouvements de moindre amplitude dont il est la somme, ceux-ci en des mouvements de moindre amplitude encore, et ainsi de suite. Où nous mène cette régression? Est-ce à des mouvements qui ne soient plus composés de mouvements plus petits? C'est impossible; car il est de l'essence d'un mouvement, quelle que soit son amplitude, de pouvoir être décomposé en mouvements plus petits. Est-ce à des parties vraiment élémentaires qui ne soient plus elles-mêmes des mouvements? C'est impossible encore, et pour la même raison, à

1. Certains philosophes qui repoussent la qualification de matérialistes, mais qui ne sont pas spiritualistes non plus, puisqu'ils n'admettent pas l'existence d'une âme soit vitale, soit pensante, M. Ribot par exemple (Voir *les Maladies de la personnalité*, Introd.), entendent autrement la nature et le rôle de la conscience dans la vie physique et mentale. Suivant ces philosophes, la conscience naît des actions et réactions du système nerveux, et principalement du cerveau, d'une façon qui nous échappe, et sans doute nous échappera toujours; mais elle n'est pas pour cela un simple épiphénomène. Au contraire, la conscience, quoique produite par l'organisme, devient elle-même, sous forme de désir ou sous forme de mémoire par exemple, un facteur important d'un développement organique futur auquel correspondront de nouveaux progrès dans l'ordre mental. Ne pouvant pas entreprendre ici une discussion approfondie de cette théorie, nous nous contenterons de faire remarquer que, par cela même qu'elle donne à la conscience une action réelle sur des phénomènes d'ordre physique, elle se prive du très grand avantage que paraissait présenter le matérialisme dont elle se sépare, l'avantage d'expliquer les phénomènes physiologiques, comme tous les autres phénomènes de la nature, par les seules lois de la physique et de la chimie, sans avoir besoin, par conséquent, de mêler à l'action de ces lois l'action de lois psychologiques qui sont toutes différentes, et dont le rapport avec les premières est inintelligible : ce qui entraîne la rupture du déterminisme physique, lequel pourtant n'est rien s'il n'est absolu.

savoir qu'un mouvement est par essence et toujours décomposable en mouvements de moindre amplitude que lui, et non pas en autre chose que des mouvements. Il suit de là que tout mouvement, quelle qu'en soit l'amplitude, est une synthèse des parties indéfiniment multiples dans lesquelles on peut le résoudre en le divisant. Or cette synthèse, qui la fait? Nous voyons bien que la sensation est capable de la faire[1]; mais peut-elle être faite autrement encore? Évidemment non; car en dehors de la sensation il n'existe, suivant la thèse matérialiste, que le mouvement lui-même, et le mouvement ne peut opérer sa propre synthèse, puisqu'il la suppose. Ainsi, bien loin que la conscience soit dans l'univers un phénomène surérogatoire, une *ombre*, un *reflet* et un *luxe*, elle est la condition générale du mouvement, et par là même celle de tous les phénomènes que nous appelons *extérieurs*.

2° Toute la thèse matérialiste implique, nous l'avons dit, que les états de conscience dépendent absolument de l'organisme, sans que la réciproque soit vraie. Mais l'expérience prouve, au contraire, que le moral agit sur le physique tout autant que le physique sur le moral. Ce point, il est vrai, est vivement contesté, et nous rencontrerions ici de l'opposition même de la part de plusieurs philosophes qui cependant ne sont pas matérialistes. C'est surtout sur les causes psychologiques de nos mouvements corporels, c'est-à-dire sur les émotions et sur la volonté, qu'a porté naturellement le débat. Au dire des philosophes dont nous venons de parler, une volition n'est pas autre chose qu'une expression, dans le langage de la conscience, de certaines impulsions qui agissent en nous, et dont l'origine est toute mécanique. Quant aux émotions, elles accompagnent certains phénomènes nerveux dont elles dépendent, et que par conséquent elles ne produisent pas. « Je ne frappe pas parce que je suis en colère, dit M. William James, je suis en colère parce que je frappe. »

Il y a peut-être quelque chose de vrai à reconnaître dans cette thèse. Il est certain que, lorsque nous sommes en proie à une violente émotion, c'est l'état nerveux dans lequel nous nous trouvons qui nous fait souffrir, et c'est sous l'empire de cet état nerveux que nous agissons. Mais il est une chose que la théorie de M. W. James n'explique pas : c'est l'état nerveux même qui donne lieu aux

1. C'est pour cela que nous avons rejeté (37) la théorie empirique de la perception de l'étendue. L'empirisme, en effet, est essentiellement une doctrine qui nie le caractère synthétique du mouvement. Dès que ce caractère est reconnu, on entre au contraire dans le nativisme.

mouvements du corps et aux émotions dont ils s'accompagnent, colère, terreur, etc. On m'a insulté, et alors il s'est produit en moi une surexcitation du système nerveux qui a fait que je suis entré en fureur et que j'ai frappé l'insulteur. Que la fureur et les coups donnés soient deux phénomènes du même ordre, et que même la priorité, si priorité il y a, appartienne aux coups donnés, nous le voulons bien; mais comment s'est produite la surexcitation nerveuse qui a été le principe de ces deux phénomènes? Il faut bien admettre que c'est l'outrage subi qui l'a déterminée, à moins qu'on ne suppose que, pareille au boulet « qui devait tuer M. de Turenne », elle était « préparée de toute éternité » par ses antécédents dans la nature pour le moment précis où l'outrage devait se produire. Mais un outrage est un fait qui se rapporte exclusivement à l'ordre intellectuel et moral, et qui n'a rien de physique. Par conséquent, un tel fait ne peut avoir d'action directe que sur la nature psychologique de l'homme; de sorte que, si l'organisme en reçoit quelque atteinte, ce ne peut être que par l'intermédiaire d'une idée, d'un sentiment, ou de quelque autre fait de conscience. On voit par là qu'il n'est pas juste de faire consister l'émotion, comme le voudrait M. W. James, uniquement dans le trouble nerveux passager qui occasionne les phénomènes tant psychologiques que physiologiques dont nous avons parlé, non plus, du reste, qu'il n'est juste de faire consister la volonté tout entière dans l'impulsion motrice imprimée aux organes. L'émotion et la volition sont bien cela sans doute, et ce serait un tort grave de vouloir en faire des phénomènes d'une partie de nous-mêmes qu'aucun lien ne rattacherait à l'organisme. Mais, si elles sont cela, elles sont encore autre chose, et c'est cet autre aspect de leur nature que ni la théorie de M. James ni le matérialisme en général ne permettent de comprendre.

Comment, d'ailleurs, ne pas reconnaître qu'une multitude de phénomènes de conscience, et particulièrement les phénomènes affectifs, plaisirs et douleurs, ont sur les mouvements du corps l'action la plus réelle et la plus immédiate? Est-ce automatiquement que nous agissons et qu'agissent tous les animaux; ou bien, au contraire, nos mouvements sont-ils subordonnés au désir d'éprouver le plaisir et d'éviter la douleur? Des théories entières de psychologie, de morale, d'économie politique, dont personne ne songe à contester la valeur, sont fondées sur cette dernière supposition. Du reste, au défaut des théories, la conscience de chacun de nous attesterait suffisamment qu'elle est vraie. Et ce ne sont pas seule-

ment les faits affectifs dont l'action directe sur l'organisme est indéniable, ce sont encore les idées, et les plus abstraites, les plus spéculatives de toutes les idées. Quand un physicien a fait une hypothèse dont il cherche une vérification par l'expérience, est-ce la mécanique cérébrale ou l'idée qu'il a dans l'esprit qui dirige les mouvements de ses mains au milieu des instruments dont il se sert?

3° Enfin, dans l'hypothèse de la *conscience-reflet,* ni les opérations supérieures de l'esprit ni la communication des hommes entre eux par le langage ne sont explicables.

Considérons d'abord les opérations supérieures de l'esprit, et principalement le raisonnement. Supposons que j'entame l'étude d'une question de mathématiques. Si mes pensées ne sont qu'un reflet de mes états cérébraux, et si, par conséquent, leur cours dépend entièrement des lois de la mécanique, elles n'iront pas à l'aventure, puisque leurs antécédents physiologiques sont rigoureusement déterminés; mais il est évident qu'elles suivront une marche tout autre que celle qui peut donner lieu à un raisonnement correct, ou plutôt elles ne suivront aucune marche, et l'on ne pourra voir dans la série qu'elles forment qu'une suite incohérente. Il est pourtant une supposition qui permettrait peut-être de comprendre comment une série de pensées liées à une série de conditions mécaniques peut présenter encore le caractère d'une opération de l'esprit tendant vers un but intelligible et l'atteignant : ce serait d'admettre que cette série de conditions mécaniques a été préordonnée justement en vue de donner aux faits de conscience qui en dépendent le caractère d'un raisonnement suivi et juste. C'est-à-dire qu'il faudrait, sans détruire le mécanisme des causes efficientes, le subordonner aux causes finales, et entrer dans la doctrine leibnizienne de l'*harmonie préétablie*. Mais d'abord c'est une question de savoir si le mécanisme et la finalité sont conciliables l'un avec l'autre : nous montrerons plus loin, en traitant du déterminisme, qu'ils ne le sont pas. Puis, à supposer qu'ils le soient, il est clair que faire intervenir dans la nature des fins, et surtout des fins intentionnelles, c'est sortir du matérialisme, puisque le matérialisme est avant tout une doctrine qui prétend expliquer tout ce qui existe par l'action entièrement spontanée des forces brutes de la matière. Ainsi, de quelque côté que l'on regarde, il paraît impossible, dans la théorie de la *conscience-reflet,* de comprendre ce qu'il y a d'intellectuel dans nos représentations et dans nos idées.

La même difficulté se retrouve, plus grande encore s'il est pos-

sible, lorsque l'on considère le fait de la communication des hommes entre eux par le langage. Pour rendre compte d'une communication de ce genre dans la doctrine que nous discutons, il faut supposer non seulement qu'un mécanisme brutal peut avoir pour *reflet* et pour *ombre* une pensée intelligente, mais encore que deux ou plusieurs mécanismes brutaux (et la pluralité ici peut être presque indéfinie) peuvent s'accorder si bien entre eux sans entente préalable, qu'il en résulte, dans la région *épiphénoménale* de la conscience, des conversations suivies où les uns parlent, les autres écoutent et comprennent, où des idées s'échangent, où chacun défend son opinion et réussit parfois à la faire partager aux autres. L'absurdité du système matérialiste devient ici si forte qu'il serait vraiment superflu d'insister.

274bis. Autres objections. — Voici enfin d'autres difficultés du matérialisme qui pourront sembler moins frappantes que les précédentes, et que cependant il nous faut signaler, parce qu'elles ont un rapport très direct aux principes les plus fondamentaux de la philosophie que nous exposons.

Le grand objet du débat entre l'empirisme et le rationalisme, c'est, nous l'avons dit ailleurs, la question de savoir si l'esprit pense l'universel. Les empiristes, qui refusent à l'esprit tout pouvoir de dépasser dans ses conceptions les expériences réalisées, nient que nos idées prennent jamais le caractère de l'universalité. Pour eux, ce que nous connaissons de l'espace, c'est ce que nous en avons parcouru d'une manière effective. Tout au plus accordent-ils à l'imagination le pouvoir de devancer le mouvement du corps. Mais, comme un mouvement effectué, soit en imagination, soit en réalité, est toujours fini, ils refusent d'admettre que nous ayons de l'espace infini, qui est un universel, aucune conception. A l'égard du temps, leur doctrine est exactement la même. Dans le jugement de relation, le rapport affirmé est, suivant eux, un rapport perçu, par conséquent une idée particulière. Dans le jugement d'attribution, l'attribut désigne une qualité constatée dans le sujet. C'est-à-dire que, d'une manière générale, le jugement n'est rien autre chose que la sensation formulée. Quant aux principes de la raison, ce sont seulement, aux yeux des empiristes, des vérités d'une portée très étendue, parce qu'ils correspondent à un nombre énorme d'expériences; mais rien ne nous autorise à y voir des nécessités absolues auxquelles il est impossible que les phénomènes se soustraient jamais. Partout ainsi l'empirisme ôte à nos idées la

forme de l'universalité, sans laquelle elles ne sont plus de véritables idées, mais de simples images, copies affaiblies de sensations antérieures. L'esprit, d'après cette doctrine, connaît les phénomènes un à un, il parcourt l'univers pas à pas, sans pouvoir embrasser jamais l'universalité des choses, sans pouvoir, par conséquent, donner à l'univers ni à sa pensée cette unité qui est le premier et le plus essentiel caractère de l'être véritable.

Nous avons réfuté l'empirisme en psychologie : si les arguments que nous avons présentés contre lui sont bons, nous avons le droit de le considérer comme une doctrine fausse. Or, ce que l'empirisme affirmait pour des raisons d'ordre psychologique, la théorie de la conscience-reflet l'affirme également pour des raisons de philosophie générale. En effet, il est clair que, si la pensée suit les mouvements du cerveau, la pensée ne peut avoir qu'une portée limitée, comme le veut l'empirisme[1]. Si donc l'empirisme est faux, comme nous croyons l'avoir montré, la théorie de la conscience-reflet, qui l'implique, est certainement inadmissible.

Ainsi le matérialisme ne peut décidément donner ni de la vie ni de la pensée, une explication satisfaisante. Pour trouver cette explication, il nous faut donc nous tourner d'un autre côté, et nous inspirer d'autres principes que les siens.

1. L'empirisme et le matérialisme sont par là liés l'un à l'autre ; et cependant le matérialisme, surtout lorsqu'il devient mécanisme, implique essentiellement l'affirmation de lois universelles et nécessaires auxquelles tout se réduit dans la nature, la matière comme le reste ; c'est-à-dire qu'il est une doctrine de pur idéalisme : nouvelle contradiction à sa charge.

CHAPITRE II

THÉORIE SPIRITUALISTE DE LA VIE ET DE LA PENSÉE

275. Conception vulgaire de la nature de l'âme. — Comment expliquer la vie? Comment expliquer la pensée? Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il est impossible de résoudre ce double problème si l'on ne veut admettre comme principe premier des phénomènes qu'une matière brute soumise aux lois du mécanisme. Il faut donc, de toute nécessité, reconnaître l'action dans le monde d'une puissance autre que la matière. Cette puissance, nous l'appellerons l'*âme*. Mais lui donner un nom ne saurait nous suffire. Nous avons besoin encore de nous faire de sa nature une conception effective.

Dans l'opinion du vulgaire, et même de quelques philosophes, l'âme ne peut être qu'une substance entièrement distincte du corps, et subsistant en dehors de lui, en un mot, un *pur esprit*. Du reste ce pur esprit est supposé capable d'agir directement sur le corps auquel il est uni, malgré l'opposition radicale des deux natures, et c'est de cette action que viennent les différences que l'expérience constate entre la matière vivante et la matière brute. Cette doctrine est inadmissible pour plusieurs raisons faciles à comprendre.

D'abord il est clair que définir l'âme par le caractère de l'immatérialité, ou, comme on dit encore, de la *spiritualité*, sans rien de plus, c'est n'en donner aucune notion positive. Or une notion qui n'est positive en aucune manière ne saurait être la notion d'une chose réelle ni d'un *être*. C'est un mot nous donnant l'illusion d'une idée, non une idée véritable. Penser l'âme comme nous venons de dire, c'est donc, à proprement parler, ne rien penser du tout.

Admettons cependant pour un instant que l'âme, définie un pur esprit, constitue un véritable concept : il faudra alors comprendre

les rapports que cette âme soutient avec le corps et l'action qu'elle exerce sur lui, en même temps que celle qu'elle en reçoit. Sans doute, il est toujours facile d'énoncer cette proposition qu'*un principe immatériel peut agir sur la matière,* comme il est toujours facile d'énoncer une proposition quelconque, n'eût-elle aucun sens ; mais il reste à savoir ce que l'on a dans l'esprit en l'énonçant. Il y a donc lieu de se demander quelle conception nous pouvons avoir de l'action exercée par un être immatériel sur un corps : et la réponse est aisée à trouver ; car il est évident que ni l'expérience, ni l'analogie, ni quoi que ce soit, ne pouvant nous fournir les moyens de former une conception de ce genre, cette conception n'est jamais formée. Ici donc encore on nous donne des mots et point d'idées ; de sorte qu'en parlant comme on le fait, en réalité l'on ne dit rien. Les partisans de la théorie répondent à cela qu'il faut pourtant bien que l'action de l'âme sur le corps soit réelle, même si nous n'en avons aucune idée. Mais, demanderons-nous à notre tour, comment peut-on considérer comme réelle et nécessaire une chose qu'on ne pense absolument pas ? Il est permis d'errer sur les idées ; mais, véritablement, c'est abuser que de vouloir imposer comme des vérités des choses que sont incapables de penser ceux-là mêmes qui les affirment.

Mais l'impossible supposition d'une action exercée par l'âme sur le corps et par le corps sur l'âme est-elle bien une supposition nécessaire ; et n'y a-t-il pas un moyen de concevoir la corrélation des phénomènes dans les deux substances dont l'homme se compose, sans faire l'hypothèse qu'elles agissent directement l'une sur l'autre ? Par exemple, ne pourrait-on, comme l'ont fait les Cartésiens, remplacer l'action directe par un parallélisme entre les deux séries de phénomènes, de sorte qu'à toute affection de l'âme (volition, émotion, etc.) correspondrait un état du corps (mouvements, troubles nerveux, etc.), et réciproquement ? Il semble, en effet, qu'il y ait là une solution de la difficulté. Mais, d'abord, c'est une question de savoir si l'hypothèse du parallélisme est admissible, et nous montrerons plus loin, en traitant du déterminisme, qu'elle ne l'est pas. Puis il faudra expliquer cette correspondance terme à terme des deux séries phénoménales. Leibniz l'explique au moyen d'une *harmonie préétablie* par Dieu. Mais il est clair que si Dieu établit une harmonie entre les phénomènes de l'âme et ceux du corps, c'est à la condition de déterminer intégralement ces phénomènes en fonction les uns des autres. Or déterminer intégralement c'est produire. Donc Dieu est alors la cause unique de tous les phénomènes de nos

corps, de tous les phénomènes de nos âmes; et nos corps comme nos âmes, perdant toute activité, perdent par là même tout caractère de substances. Cette conséquence du système, déjà manifeste chez Leibniz, devient plus manifeste encore chez Malebranche, qui soutient d'une manière positive que Dieu produit directement tous les phénomènes, les corporels *à l'occasion* des spirituels, et réciproquement; et surtout chez Spinoza, qui seul, osant s'avouer le véritable caractère du système, proclame nettement qu'il n'y a qu'un seul être qui est Dieu, et une seule substance qui est la substance divine. Par conséquent, du moment où l'on fait de l'âme une véritable substance et un véritable être, on est tenu de renoncer à l'hypothèse du parallélisme pour expliquer ce que les philosophes appellent *l'union de l'âme et du corps.* Ainsi la théorie de l'âme spirituelle et distincte du corps demeure en présence des difficultés que nous avons signalées sans pouvoir les résoudre. Il nous faut donc chercher en dehors de cette théorie la solution du problème.

276. L'âme comme principe de la vie : l'âme végétative c'est le vivant lui-même. — Pour arriver à nous faire de la nature de l'âme une conception positive nous devrons, conformément à la méthode que nous avons suivie déjà pour la réfutation du matérialisme, nous demander comment peuvent se comprendre d'abord le principe des phénomènes de la vie, et ensuite celui des phénomènes de la pensée.

Pour ce qui concerne le problème de la vie, reportons-nous à l'assimilation que nous avons établie plus haut (178) entre le processus instinctif et le processus vital. Ces deux processus, disions-nous, sont identiques, sauf cette différence que le premier s'exerce en dehors du corps organisé, et le second en dedans de ce même corps. Mais à quoi peut-on attribuer le processus instinctif? Qu'est-ce qui agit dans la construction de la ruche de l'abeille, dans l'opération chirurgicale que pratique l'ammophile sur le ver dont sa larve aura besoin un jour pour se nourrir? Évidemment, c'est l'animal, non pas l'animal représenté seulement par les organes au moyen desquels il agit, et demeurant lui-même étranger et en quelque sorte extérieur à l'œuvre que ces organes accomplissent; mais l'animal dans la totalité, ou plutôt dans l'absolue et indivisible unité de son être. Si l'analogie que nous venons de rappeler est exacte, le principe des phénomènes biologiques doit être le même, c'est-à-dire l'animal encore. Et comment douter en effet que l'animal soit

lui-même la cause efficiente et directe de tout ce qui se produit dans son organisme? Quand nous voyons certains troubles du système nerveux, par exemple, occasionner des désordres au cœur ou à l'estomac, pouvons-nous penser que le système nerveux agit, que le cœur ou l'estomac pâtissent à la manière d'individualités indépendantes, sans concours de l'organisme entier, sans réaction sur l'organisme entier? Non, dans un corps vivant la connexion de tous les organes est telle que chacun d'eux n'a rien en soi qu'il ne tienne de tous les autres, et ne reçoit rien qu'il ne leur transmette; de sorte que les divers organes expriment et représentent, chacun à leur manière et suivant leurs fonctions, le tout organique. Par conséquent, partout et toujours c'est le tout, c'est-à-dire l'animal lui-même, qui agit et qui pâtit; ce qui justifie, au moins à l'égard de l'âme en tant que principe des phénomènes vitaux, de l'*âme végétative,* comme disait Aristote, cette proposition placée tout à fait au début de notre psychologie : *L'âme de l'homme c'est l'homme lui-même.*

277. Caractère métaphysique du concept de l'âme. — Mais identifier ainsi l'âme et l'animal est-ce bien rester fidèle à la pensée que nous exprimions plus haut lorsque nous disions que la vie ne s'explique pas par le jeu des forces brutes de la nature, et qu'elle suppose un principe métaphysique? Un animal, fût-ce un animal humain, est-il donc un être et une cause métaphysique? Sans doute un animal ne peut être considéré comme un être métaphysique si l'on admet que ce qui caractérise l'être métaphysique c'est d'habiter une région inaccessible, et de faire partie d'un autre monde que le nôtre. Mais la transcendance, qui est le propre d'un tel être, ne consiste pas dans une extériorité de ce genre à l'égard de nous-mêmes et de la nature dont nous faisons partie : elle consiste seulement dans l'impuissance radicale où nous sommes, soit de nous représenter cet être par les sens ou par l'imagination, soit de le penser d'une manière effective. Toutes les fois qu'un être, sans cesser d'être concevable à quelque degré et de quelque manière, — car autrement il ne serait absolument rien pour nous, — est tel cependant qu'il ne puisse être ni représenté ni analysé et compris par un entendement discursif tel que le nôtre, cet être a le caractère métaphysique. Or c'est là, précisément, le cas de tout ce qui est organisé et vivant. Nous croyons voir un animal : nous ne voyons qu'une couleur ou un amas de couleurs analogues à celles qui enveloppent les corps bruts. Nous croyons le toucher :

nous ne touchons que des poils, des plumes, une carapace. Nous croyons l'avoir dans la main, le jeter comme une pierre, et nous le jetons comme une pierre en effet. Mais, s'il est une pierre, c'est par rapport à nous qui le considérons du dehors, non en lui-même. Comme, dans notre représentation, tous les phénomènes dont le corps de cet animal est le théâtre sont régis, de même que ceux des corps bruts, par les lois de la chimie, de la physique et de la mécanique, ce corps vivant prend au regard de nos facultés représentatives le caractère d'un corps brut. Mais en lui-même il est tout autre chose, et, puisque les lois chimiques, physiques, mécaniques, ne sont pas ce qui le constitue en tant que vivant, il en faut conclure que, en tant que vivant, il échappe absolument à nos facultés représentatives.

Quant à l'illusion qui consisterait à croire que, si le vivant ne peut être perçu, il peut du moins être analysé et compris, la réflexion la dissipe comme l'autre. En effet, si notre entendement a quelques prises sur la nature vivante, c'est parce que les phénomènes de la vie, considérés du dehors, c'est-à-dire en tant qu'objets d'expérience, sont, comme nous venons de le dire, entièrement soumis au déterminisme physico-chimique. Mais peut-on se flatter d'avoir seulement un commencement d'explication de la vie quand on a rendu compte par les lois physico-chimiques de quelques-uns des phénomènes qu'on a pu constater dans un corps vivant? Assurément non; autrement il faudrait admettre une thèse que nous avons démontrée fausse, à savoir que l'action des lois physico-chimiques sur la matière brute peut engendrer des corps vivants. La vie, en soi, ne procédant pas des lois physico-chimiques, n'est explicable par elles à aucun degré: — c'est pour cela que, comme nous le disions tout à l'heure, un corps vivant, en tant qu'objet d'expérience, se comporte exactement comme un corps brut; — par conséquent un entendement qui ne peut comprendre les phénomènes qu'en les rapportant à ces lois, ne peut absolument pas comprendre la vie.

Ainsi la vie, ou plutôt le vivant, présente réellement tous les caractères de la transcendance; et nous le comprendrons très bien si nous savons nous rendre compte de ce qu'est l'unité d'un tel être. Cette unité, au premier abord, paraît être simplement l'unité d'une collection. Lorsque nous recherchons comment tel organe a pris tel état, a fait tel mouvement, nous sommes conduits nécessairement à faire intervenir l'influence qu'ont dû exercer sur cet organe tel autre organe, puis tel autre; de sorte que l'influence

subie par l'organe en question nous apparaît comme une somme d'influences diverses en nombre illimité, et que la cause première d'où provient le phénomène qu'il s'agit d'expliquer semble être le *tout* d'une série indéfinie de causes particulières. L'unité du vivant apparaît dès lors comme n'étant qu'une unité de composition. Mais il y a là un faux point de vue. Si l'organe considéré n'a rien en propre qui lui permette d'exercer une action absolument indépendante et individuelle, — et il faut bien admettre qu'il en est ainsi, autrement c'est l'idée même d'organisme qui disparaît, — si, par conséquent, l'unique fonction de cet organe est de recevoir et de transmettre, sous une forme qui à la vérité lui est propre, l'action du tout organique, il ne faut pas oublier qu'il en est de même pour tous les autres organes. Ceux-ci donc ne peuvent être que récepteurs et transmetteurs comme le premier. Donc il est inutile de chercher dans l'action, même combinée, de tous ces organes ensemble la cause dont il est question, puisque, à proprement parler, tous ces organes n'agissent ni individuellement, ni par conséquent ensemble. La véritable cause, par conséquent, doit être cherchée en dehors de chacun d'eux, et même en dehors de la collection qu'ils forment. Et comme les organes sont, dans un vivant, tout ce qu'il y a de multiple, il en faut conclure que le vivant, en soi et en tant que cause efficiente des phénomènes de la vie, est étranger à tout caractère de multiplicité, c'est-à-dire qu'il est une unité pure et absolue. Or l'unité pure et absolue est essentiellement métaphysique et transcendante, parce que nos sens n'ont d'action, notre entendement ne peut se mouvoir que dans le domaine des choses multiples.

Il y a pourtant ici une difficulté. Le vivant, disons-nous, considéré, non pas sans doute dans la multiplicité de ses fonctions, mais dans l'unité de son essence, est un être métaphysique. Cependant il est engendré, puisqu'il commence à être; et, s'il est engendré, il est impossible qu'il soit de nature transcendante, attendu que tout ce qui naît dans le temps et dans l'espace a dû nécessairement être constitué conformément à des lois exprimant la nature du temps et de l'espace, c'est-à-dire conformément aux lois physico-chimiques, ou plutôt aux lois mécaniques, et, par conséquent, tout ce qui est engendré est physique, et non pas métaphysique.

Qu'il soit nécessaire d'accorder que le vivant, s'il est engendré, appartient à l'ordre physique, et non à l'ordre métaphysique, nous ne le contestons pas; mais nous croyons que c'est une erreur de dire que le vivant est engendré, et nous le tenons, au contraire,

pour ingénérable[1]. Il est vrai que la proposition contraire a pour elle toutes les apparences; mais ces apparences sont illusoires. Nous ne pouvons pas, pour le moment, discuter cette question, mais nous la retrouverons plus tard, et nous la résoudrons d'une manière positive, quoique indirecte, lorsque nous montrerons que la vie de chaque être déborde infiniment les limites du corps propre, et s'étend à la nature entière, de sorte qu'elle remplit à la fois tout le temps et tout l'espace, ce qui exclut, évidemment, l'hypothèse qu'elle ait commencé à aucun moment. Nous ferons observer seulement que donner au vivant un commencement dans le temps c'est le composer, par conséquent faire de sa vie le résultat d'une combinaison d'éléments matériels, par conséquent encore exclure l'âme. Ainsi, à moins de revenir au matérialisme, on est forcé d'admettre l'ingénérabilité du vivant.

278. Confirmation de cette théorie tirée des principes généraux admis antérieurement. — Aux raisons qui viennent d'être indiquées on en peut ajouter d'autres, qui sont des raisons d'analogie.

En traitant du temps et de l'espace (134 et 135), nous avons dit que le temps et l'espace sont *uns* et *infinis*. Cela implique qu'ils préexistent en quelque manière aux durées et aux étendues multiples et finies que l'expérience nous fait connaître; attendu que, d'une part, ce n'est pas comme une addition des durées aux durées ni des étendues aux étendues que l'unité et l'infinité du temps et de l'espace peuvent se concevoir; et que, d'autre part (63), ce qui donne à une durée et à une étendue particulières le caractère de réalités véritables c'est que cette durée et cette étendue font partie intégrante du temps et de l'espace uns et infinis. Ainsi, aucune partie de l'univers n'a de réalité que par son rapport avec le tout, et ce tout, par conséquent, sans subsister indépendamment de ses parties, leur est logiquement, ou plutôt métaphysiquement antérieur.

Si de l'ordre cosmologique général on passe à l'ordre psycholo-

1. A cela on pourra être tenté d'objecter que Pasteur a prouvé que *tout vivant naît d'un vivant*. Mais ce serait là une très fausse interprétation de la doctrine de Pasteur. Les corps vivants, pas plus que les corps bruts, ne sont capables de génération au sens propre et absolu de ce mot; car tout ce qu'une nature vivante peut produire hors d'elle-même, ce sont des combinaisons d'éléments, des arrangements de parties : lui attribuer quelque chose de plus, ce serait évidemment faire la plus inintelligible et la plus extravagante des hypothèses. Or la doctrine de Pasteur suppose expressément que la vie est autre chose qu'une combinaison d'éléments et un arrangement de parties, parce que, si elle n'était que cela, on ne serait pas en droit de dire qu'elle ne résulte jamais du jeu des forces brutes de la nature. La loi formulée par Pasteur ne contredit donc en rien notre assertion : elle l'autorise au contraire.

gique, la même loi se retrouve. Le jugement est, nous le savons, l'acte essentiel, et au fond l'acte unique de l'intelligence. Le jugement c'est l'affirmation, c'est-à-dire une adhésion de l'esprit à quelque représentation intellectuelle ou sensible. Mais il a été établi (116) qu'une représentation d'ordre intellectuel ou sensible[1] n'est accueillie par l'esprit et ne donne lieu à un jugement que lorsqu'elle entre naturellement dans le système, plus ou moins cohérent d'ailleurs, des idées qui constituent le fond intellectuel de chaque individu. Ici encore, par conséquent, c'est le système, c'est-à-dire le tout en tant qu'il est un, qui confère à ses parties le caractère de la réalité et de la vérité. Mais comment le tout pourrait-il faire ses parties réelles si lui-même n'était réel que par ses parties?

Ce qui est vrai de l'intelligence l'est également de la volonté. La volonté n'est pas une entité distincte des désirs, non plus que l'intelligence n'est une entité distincte des idées, — ou que le principe vital n'est une unité distincte du corps vivant; — c'est le système organique des désirs eux-mêmes (161); de sorte qu'un désir provoque une résolution de la même manière qu'une représentation provoque un jugement, en vertu de son harmonie avec tout le reste, harmonie qui met en quelque sorte à son service la puissance du système tout entier. Mais, si le système est tout entier, avec toute sa puissance, dans chacune de ses parties, il est évident qu'il est autre chose que leur somme ou leur résultante ; car une résultante ou une somme ne peuvent jamais s'identifier avec chacun des éléments qui les composent. Ainsi l'idée d'organisation, emportant l'idée de l'unité absolue et du caractère transcendant de l'être organique, est la clef de la théorie de l'intelligence et de la théorie de la volonté, en même temps que le principe d'explication des rapports de la première avec la représentation, de la seconde avec le désir, c'est-à-dire de toutes deux avec la sensibilité.

Il n'est pas jusqu'à l'esthétique qui ne repose, en quelques-unes au moins de ses théories les plus importantes, sur l'idée en question, et qui, par conséquent, ne la confirme encore. S'il est en

1. Il peut sembler, au premier abord, que ce que nous disons soit inacceptable à l'égard des choses de l'ordre sensible : celui qui voit un homme devant lui, ou qui entend le son d'une cloche, dit : « Je vois un homme, j'entends le son d'une cloche, » et cela immédiatement, sans se référer à ses jugements antérieurs, qui sont ici ses perceptions. Mais ce n'est là qu'une apparence. Répétons-le encore une fois : aucune représentation sensible isolée ne peut nous assurer de l'existence de son objet. Le seul criterium de la vérité de l'une de nos perceptions c'est sa connexion avec toutes les autres ; et cette connexion est aisée à comprendre si, comme le croyait Leibniz, et comme nous le croyons (10), l'univers est à chaque instant tout entier présent à notre conscience.

esthétique une vérité incontestable, c'est assurément qu'il n'existe ni pour nous ni en soi de préceptes permettant de réaliser à coup sûr une œuvre qui soit belle, comme il y a des règles pour construire une machine de telle puissance donnée : d'où cette conséquence qu'il est impossible de prouver démonstrativement à une personne que le jugement porté par elle sur la valeur d'une œuvre d'art est défectueux. Ceci constitue déjà une réfutation très solide de la théorie matérialiste et mécaniste de la vie, puisque, si la vie pouvait se créer mécaniquement, c'est-à-dire par principes, il n'y aurait absolument aucune raison pour qu'il n'en fût pas de même de la beauté[1]. Mais ce n'est pas seulement l'erreur du matérialisme que prouve l'esthétique, c'est encore la vérité du spiritualisme entendu comme nous l'entendons ici. Car, si la beauté ne peut être obtenue par préceptes, c'est-à-dire en définitive par composition, il en faut bien conclure qu'elle est quelque chose d'un et d'inanalysable, par conséquent de transcendant et de métaphysique, de même que la vie. Et comme la beauté, toute transcendante qu'elle est, est pourtant de notre monde, nous en pouvons conclure qu'elle n'est qu'une forme, ou plutôt un aspect de cette unité des phénomènes qui est l'âme et qui constitue la vie.

Ainsi, ce n'est pas seulement la vie en elle-même qui s'explique par cette conception de l'unité métaphysique du vivant présidant aux phénomènes vitaux et les constituant même. Dans tout ce qui tient à la vie, dans tout ce qui en est manifestation ou développement, le temps et l'espace, la pensée, la volonté, la beauté, — nous dirons plus tard la *moralité,* — on retrouve l'application du même principe : le tout métaphysiquement un des phénomènes d'un certain ordre donnant à ces phénomènes, au point de vue de l'ordre auquel ils appartiennent, l'être et la réalité véritables. Si les explications du jugement, de la résolution volontaire, et toutes les autres explications que nous avons tirées de ce principe ont paru vraisemblables, la théorie de la vie et de l'âme végétative que nous proposons maintenant doit bénéficier naturellement de l'adhésion déjà donnée à des théories qui lui sont connexes, ou plutôt identiques.

279. Le principe de la vie est aussi le principe de la pensée. — Nous venons d'expliquer la vie, et nous avons reconnu la nécessité d'admettre chez les vivants l'existence d'un

1. Ce point a été déjà signalé. Voir p. 321, note.

principe métaphysique vital. Il nous reste à expliquer la pensée. Qu'il y ait un principe métaphysique pensant, c'est ce qui n'est pas douteux après ce que nous avons dit; mais la question est de savoir si le principe pensant est le même que le principe vital, ou s'il en diffère. La première doctrine, qu'on appelle l'*animisme*, est la doctrine d'Aristote. Elle a été reprise au XVII[e] siècle par Stahl, et, dans ces derniers temps, par MM. Ravaisson, Bouillier, etc. La seconde, qu'on nomme *vitalisme,* a eu pour principaux représentants, dans la première moitié de ce siècle, Barthez et la plupart des physiologistes de l'école de Montpellier.

Le vitalisme est inacceptable. La principale, et au fond l'unique raison sur laquelle il se fonde, c'est que la conscience ne nous dit rien d'une action exercée par notre pensée sur les phénomènes de notre corps, action qui du reste est en soi tout à fait incompréhensible. Les vitalistes, en parlant ainsi, supposent que ce qu'ils appellent l'*âme pensante* consiste entièrement dans la pensée consciente et plus ou moins réfléchie; c'est-à-dire que pour eux, comme pour Descartes, il n'y a dans la conscience ni dessous ni arrière-plans, point de puissances latentes, et par conséquent aucun dynanisme : l'âme est toujours tout entière et parfaitement transparente pour elle-même, ce qui explique que tout son être est renfermé dans la pensée consciente actuelle. Partant de là, les vitalistes concluent avec Descartes que l'âme, cette *chose qui pense,* n'agit et ne peut agir en aucune façon sur les organes. Mais cette manière de concevoir l'âme ne s'impose nullement; car nous avons montré après Leibniz (10) que le domaine même purement spirituel de l'âme s'étend bien au delà de ses perceptions vives et de ses pensées distinctes, et que l'univers tout entier y est représenté perpétuellement par des perceptions confuses; d'où résulte qu'il y a en elle des tendances, un effort constant pour amener à l'état de clarté tout ce que son sein renferme de représentations obscures, par conséquent du potentiel, et non pas seulement de l'actuel, comme le voulait Descartes.

D'ailleurs c'est un résultat très clair et très assuré de plusieurs théories qui sont parmi les plus importantes de la psychologie et de la métaphysique que la raison prend deux formes : l'une fondamentale, universelle, qu'on retrouve à des degrés divers chez tous les êtres de la nature, à savoir la *spontanéité;* l'autre ultérieure, dérivée, qui est l'apanage exclusif de l'homme, et qui s'appelle la *réflexion.* La première c'est le génie intérieur qui crée, sans conscience de lui-même et de ses procédés, chez tous les êtres

vivants l'organisme, chez les animaux les actes instinctifs et la perception du monde extérieur, chez l'homme enfin le langage, les concepts, toutes les opérations de l'entendement, toutes les œuvres de l'esprit, même les plus élevées et les plus savantes, poésie, beaux-arts, conceptions métaphysiques, etc. La seconde est à la première à peu près ce que serait à une source de lumière par elle-même invisible — si une telle supposition pouvait être faite — le rayon émané de cette source qui, rencontrant au dehors une surface polie, se réfléchirait sur cette surface, et, revenant sur lui-même, éclairerait le foyer où il a pris naissance[1]. C'est-à-dire que la pensée consciente et réfléchie, quel que soit son prix, que du reste il serait insensé de méconnaître, n'est pas, comme l'ont supposé Descartes et après lui les vitalistes, la pensée unique ni même la pensée première. Avant elle il y en a une autre, dont elle n'est qu'une sorte de reflet, et c'est celle-ci, non la pensée réfléchie, qui est vraiment l'essence de l'âme. Que la pensée consciente et réfléchie, l'idée *claire et distincte* de Descartes, ne puisse mouvoir le corps, il en faut demeurer d'accord. Mais les vitalistes ont tort de conclure de cette pensée à l'âme, parce que l'âme est en soi tout autre chose que cette pensée.

Ainsi la doctrine cartésienne qui définit l'âme par les idées claires et distinctes, ou tout au moins par la pensée consciente, ne peut apporter aucun appui au vitalisme, attendu que c'est une doctrine fausse. Du reste, c'est à tort que les partisans du vitalisme se prévalent de l'autorité de Descartes, car leur thèse est tout ce qu'il y a de plus contraire au véritable esprit du cartésianisme, et aussi, il faut le dire, à la logique. Chez Descartes la doctrine de la vie et de la pensée se comprend, parce que les deux termes sont du même ordre : d'une part des mouvements, de l'autre des faits de conscience qui leur correspondent exactement. On peut dire que Descartes est mécaniste dans sa théorie de la pensée comme dans sa théorie de l'étendue. Ainsi, chez Descartes, dans chaque individu les états du corps et ceux de l'âme forment deux séries de phénomènes qui se développent parallèlement en gardant toujours, quoique radicalement hétérogènes, un parfait accord. Sans doute, au fond, ce parallélisme souffre de très grandes difficultés, que Malebranche et Leibniz n'ont réussi qu'à pallier avec leurs hypothèses des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie*. Mais le sys-

1. Pour ne pas retarder la marche du raisonnement, nous nous abstiendrons de donner ici à ces idées tous les développements qu'elles comporteraient, d'autant plus que le nécessaire à ce sujet a été dit déjà dans la théorie de l'instinct, particulièrement à la page 305.

tème a une certaine cohésion, parce que, du moins chez Descartes et chez Malebranche, tout dynamisme est exclu à la fois du corps et de l'âme pensante. Dans le vitalisme c'est autre chose. Le vitalisme explique la vie par un principe vital, c'est-à-dire qu'il introduit dans les corps vivants, à la manière d'Aristote, ces âmes végétatives qu'avait rejetées Descartes en réduisant ces corps à n'être que de pures machines. Mais, pour ce qui regarde la pensée, ils s'en tiennent aux idées de Descartes, et refusent à l'âme pensante tout caractère dynamique; de sorte que leur conception, mécaniste dans la théorie de l'âme, dynamiste dans celle du corps, est l'incohérence même, et que le problème de l'union de l'âme et du corps, probablement insoluble par les principes de la doctrine cartésienne, devient tout à fait inextricable et inintelligible dans la leur.

On dira que l'incohérence que nous signalons n'est pas de l'essence même du vitalisme, et que rien n'empêche, après qu'on a reconnu le principe dynamique de la vie corporelle, de reconnaître aussi celui de la vie mentale. Cela est très juste, mais à une condition : c'est que le principe dynamique de la vie corporelle et celui de la vie mentale ne fassent qu'un; car, autrement, le corps vivant et l'esprit pensant constituent chacun à part un être complet, autonome, et se suffisant parfaitement à lui-même : de sorte qu'alors l'homme est définitivement et irréductiblement double, ce qui est une absurdité manifeste.

Si le vitalisme est une mauvaise conception, c'est donc l'animisme qu'il faut adopter. L'animisme présente d'abord, au point de vue spéculatif, un avantage considérable. Le désespérant problème de l'*union de l'âme et du corps* est un problème qui ne se pose que pour ceux qui, comme les Cartésiens ou comme les vitalistes, isolent à quelque degré et de quelque manière la vie psychique de la vie physique; mais c'est un problème qui disparaît dans la doctrine animiste, parce que là les deux vies sont, au fond, de même nature, et ne sont que le prolongement l'une de l'autre. Ce problème par conséquent, l'animisme ne le résout pas, mais il le supprime, ce qui vaut bien mieux, attendu que c'est un problème factice, et que le seul moyen de résoudre vraiment les problèmes de ce genre, c'est de montrer qu'ils n'existent pas.

Enfin la conscience témoigne encore à sa manière de la vérité de l'animisme par l'idée du *moi* dont elle est l'origine. Quelques-uns supposent que le moi s'apparaît à lui-même comme purement spirituel; d'autres s'imagineraient volontiers qu'il est corporel. Mais,

si le moi était purement spirituel, pourquoi dirions-nous : *Je marche, je respire ?* S'il était purement corporel, comment dirions-nous : *Je comprends, je veux ?* Ainsi cette union, ou plutôt cette unité de la nature corporelle et de la nature spirituelle en nous s'exprime et se manifeste d'une manière frappante par l'idée du moi. Il y a là en faveur de l'animisme un témoignage qui certainement est de la plus haute valeur.

Cependant ce témoignage même donne lieu à une difficulté qu'il convient de signaler. La conscience n'est pas toujours une, comme nous venons de le supposer. Certains sujets s'attribuent deux *moi,* successivement ou même simultanément existants, sans parler de bien d'autres anomalies encore, qui constituent ce que l'on a appelé les *maladies de la personnalité* : fait qui semble de nature à nous contraindre d'abandonner, soit la thèse de l'unité du vivant, soit celle de l'identité du principe vital et du principe pensant.

Que l'unité de la vie doive être maintenue dans tous les cas, c'est ce qui n'est pas douteux. La dualité dont nous parlons ne saurait être organique; autrement il n'y aurait plus de vivant. Les vivants multiples, comme sont les polypes et les madrépores, ne sont pas des êtres véritables, mais des *colonies* d'êtres. Dans le corps d'un homme qui se croit double toutes les fonctions primordiales, et particulièrement la nutrition, s'accomplissent comme dans un sujet sain. Le corps d'un tel homme est un, puisqu'il s'alimente. Donc son âme, en tant que principe de la vie de ce corps, est une aussi. Mais alors, comment se fait-il que le *moi,* qui est comme l'écho ou l'image de cette âme dans la conscience réfléchie, suivant la doctrine animiste, soit multiple? Là-dessus le champ des hypothèses est ouvert. On pourrait dire, par exemple, que le défaut d'unité dans la conscience tient à ce qu'il y a dans l'unité du corps vivant des *sous-unités,* constituées par des ganglions, auxquels sont attachés des éléments de la conscience totale, et que, dans certains cas morbides, ces sous-unités ne se coordonnent pas suffisamment entre elles, et ne se subordonnent pas suffisamment au tout. Il y aurait alors chez ces malades une sorte d'anarchie organique, ce qui d'ailleurs n'a rien de surprenant, attendu que l'anarchie est partout à quelque degré, chez les vivants les plus sains de même que dans les états les mieux constitués; seulement cette anarchie serait d'un degré anormal et excessif. On peut dire encore, et cette solution, plus simple que la précédente, serait peut-être plus satisfaisante, que si, dans les cas normaux, la conscience est pour l'âme une sorte de

miroir où elle se reflète en gardant son caractère d'unité, il n'est pas surprenant que, dans des cas anormaux, le miroir plan se change en un miroir à facettes, qui renvoie, non plus une image unique, mais une multiplicité d'images plus ou moins dissemblables. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien dans le fait allégué qui constitue une raison sérieuse de douter, soit de l'unité organique de l'être vivant, soit de la connexion étroite de la vie et de la pensée.

Ainsi c'est une seule et même âme qui fait en nous la vie corporelle et la vie consciente. Mais la vie consciente est double; car elle comporte deux degrés et comme deux fonctions, la fonction *sensitive* et la fonction *intellectuelle,* celle-ci irréductible à la première, ainsi que nous l'avons montré en réfutant le sensualisme. Il y a donc en tout cas dans l'âme, du moins dans l'âme humaine, trois fonctions distinctes : la vie du corps, la vie sensitive avec la locomotion, et enfin la pensée avec son caractère rationnel.

280. Origine de la conscience. — Mais rattacher la pensée au corps, donner pour base à la vie consciente de l'homme la vie physique, n'est-ce pas revenir après un détour au matérialisme, dont pourtant l'insuffisance est, ce semble, bien démontrée? Il n'en est rien. Ce qui, en effet, caractérise le matérialisme, ce n'est pas de considérer les fonctions organiques du corps comme des antécédents nécessaires, ou même comme des antécédents suffisants — car nous irons jusque-là — de la sensation et de la pensée proprement dite; c'est de vouloir faire dériver de la matière brute, sous l'action des seules lois du mécanisme, la vie d'abord, la pensée ensuite. Or il n'est, évidemment, question ici de rien de pareil. Le corps auquel est attachée la conscience n'est pas un amas de matière brute : c'est un corps organisé, vivant, déjà pénétré d'âme, et par là spiritualisé en quelque manière. A cet égard donc pas de difficultés.

Cependant il faut s'expliquer sur la façon dont il convient d'entendre cette dépendance de la conscience à l'égard du corps organisé. La seule solution que comporte le problème est évidemment celle-ci : *la conscience est une fonction vitale.* Les physiologistes sont d'accord pour penser que toutes les fonctions proprement organiques du corps vivant se ramènent à une seule dont elles ne sont que des aspects divers, la nutrition. On peut donc dire que le vivant, animal ou plante, est essentiellement un corps qui se nourrit. Mais à cette fonction d'une généralité absolue, qui est la nutrition, se superpose une autre fonction non moins générale, qui ne

rentre pas dans la première, à savoir la conscience. Comment cette seconde fonction naît-elle? Il y a là un mystère tout à fait impénétrable; mais nous ne devons pas nous en étonner; car, si l'origine de la conscience est incompréhensible, celle de la nutrition l'est également. La physiologie la plus savante est réduite à constater que le vivant se nourrit, sans pouvoir en aucune façon dire pourquoi ni comment. Nous constatons de même que le vivant est conscient, c'est-à-dire qu'il est, non pas seulement *en soi,* d'une façon purement extérieure et objective, mais encore *pour soi,* d'une façon intérieure et subjective, du moins à quelque degré, sans prétendre à connaître jamais les causes et le mode d'action de ce second caractère essentiel qui est en lui.

La conscience, avons-nous dit, est une fonction de la vie tout aussi générale que la nutrition. Cette proposition implique que la conscience est partout où est la vie, et par conséquent dans les plantes, ce qui est contraire aux apparences. Mais il ne semble pas qu'il y ait là une difficulté sérieuse; parce que, si l'on admet avec Leibniz l'existence de perceptions susceptibles de décroître indéfiniment en intensité, on peut attribuer aux plantes une conscience d'elles-mêmes si faible et si obscure que la supposition ne présente plus rien d'invraisemblable. Quant à l'existence d'un rudiment de conscience chez les plantes, il paraît nécessaire de l'admettre, parce que, si la conscience est un fait d'une généralité absolue, on peut la considérer aussi comme un fait premier et irréductible, auquel cas il est permis de renoncer à la comprendre. Mais si, au contraire, on la tient pour un fait d'une généralité relative, on lui donne le caractère d'un phénomène ultérieur et dérivé; et alors on se met dans la nécessité de la considérer comme explicable, ce qui, très certainement, n'est pas exact. Du reste, pourquoi supposer que la conscience accompagne la vie chez quelques êtres et non pas chez tous? Si la conscience n'accompagnait pas la vie partout et toujours, on ne pourrait pas dire qu'elle est une fonction vitale; et alors qu'en pourrait-on faire? Enfin, il semble qu'il y ait quelque imprudence à refuser la conscience aux vivants même les plus infimes; car cette fonction que nous venons d'appeler seconde par rapport à la nutrition, est-il bien sûr qu'elle ne soit pas première à certains égards; et savons-nous bien si le processus nutritif ne dépend pas à quelques égards du processus psychologique et mental? Qui nous garantit que là où la conscience ferait entièrement défaut la nutrition même demeurerait possible ?

281. Comment s'explique la hiérarchie des facultés intellectuelles. — Reste à savoir si la hiérarchie des facultés intellectuelles pourra se comprendre d'après ces principes. Pour résoudre cette question, une observation préliminaire est nécessaire.

Si, comme nous venons de le dire, la conscience est une fonction de l'organisme tout entier, il est clair qu'on n'a pas le droit, en dépit d'un préjugé assez répandu, de l'attribuer à un organe particulier, le cerveau par exemple, chez l'homme et chez les autres animaux supérieurs. C'est, du reste, ce que prouvent très bien les célèbres expériences de Flourens sur des pigeons auxquels il enlevait les lobes cérébraux. Ces animaux paraissaient d'abord plongés dans un état d'engourdissement profond et privés de toute conscience. Mais, si l'on parvenait à les nourrir et à les conserver pendant quelques semaines, la conscience peu à peu réapparaissait en eux, certains ganglions inférieurs sans doute suppléant, comme il arrive chez les invertébrés, le cerveau absent. Il est vrai qu'à ces expériences il semble au premier abord possible d'opposer celles de Broca, qui a pu localiser avec certitude, dit-on, les conditions du langage dans la troisième circonvolution frontale gauche. Mais il n'y a là qu'une apparence. La vraie signification des expériences de Broca, ce n'est pas que la troisième circonvolution frontale gauche est l'organe direct et exclusif de la parole humaine, d'autant plus que cette proposition serait dépourvue de sens; c'est que chez les individus auxquels manquerait cette circonvolution la faculté du langage serait abolie : ce qui est tout autre chose, et ce qui ne contredit plus l'idée que la conscience est une fonction de l'organisme entier.

Pourtant il est incontestable qu'un système nerveux et un cerveau perfectionnés ne sont pas inutiles à l'existence des facultés intellectuelles, ni même à celle des facultés purement sensitives. A quoi tient donc leur influence? A ce que ces organes sont pour le corps organisé des principes d'unité. Les plantes et les animaux tout à fait inférieurs présentent peu d'unité, puisqu'on peut les sectionner presque à volonté en des parties capables de vivre par elles-mêmes et de reproduire la plante ou l'animal primitifs. Chez les mollusques et chez les annelés l'unité est plus grande, grâce à un système nerveux rudimentaire; mais elle est imparfaite encore, parce que ce système nerveux, ramifié en divers ganglions dont aucun n'a sur tous les autres une notable prééminence, manque de centre. Chez les vertébrés enfin, pourvus d'un cerveau, l'unité organique

s'accentue progressivement depuis les espèces les plus inférieures jusqu'à l'homme, en qui la puissance de coordination des réflexes et des impressions correspondantes d'ordre psychologique atteint son degré maximum.

Ainsi un animal supérieur n'est tel que parce que son organisme présente plus d'unité que celui d'un animal inférieur. Mais, là où l'organisme a plus d'unité, la conscience, qui est une fonction de l'organisme, devra, apparemment, offrir plus d'unité aussi. Or, ce qui fait la hiérarchie des fonctions intellectuelles c'est justement le degré d'unité de la conscience que ces fonctions supposent. Qu'est-ce, en effet, qui différencie des fonctions sensitives les fonctions supérieures et rationnelles? Ceci seulement qu'aux images particulières, diverses, isolées les unes des autres, que fournissent les premières, l'esprit, dans les secondes, impose la forme de l'universalité, soit qu'il généralise, en considérant un objet comme représentant une classe indéfiniment multiple d'objets semblables, soit qu'il rattache un phénomène à tous les autres phénomènes de l'univers, et que par là il en reconnaisse le caractère concret et la réalité. Mais, dans un cas comme dans l'autre, universaliser c'est toujours voir dans chaque chose toutes choses, par conséquent apercevoir l'unité essentielle de la nature; et comme apercevoir l'unité essentielle de la nature c'est donner à sa conscience une unité semblable, il s'ensuit que ce qui fait l'unité de la conscience, c'est-à-dire l'unité organique, est aussi ce qui fait la raison.

Il n'est donc pas à craindre qu'en rattachant la conscience à l'organisme nous nous mettions dans l'impossibilité d'expliquer le caractère transcendant des conceptions rationnelles. Ce péril serait réel, et même inévitable, si l'unité métaphysique de l'organisme avait été méconnue d'abord, parce qu'alors notre connaissance se réduirait à des sensations éparses, sorte d'atomes de pensée, desquelles la conception de l'universel ne pourrait jamais sortir. Au contraire, du moment où cette unité est reconnue, la sensation même devient transcendante, puisque l'universel y est contenu : et la raison peut s'y rattacher et la continuer sans rien perdre de ce qui constitue son essence, la connaissance du pur intelligible.

CHAPITRE III

LA LIBERTÉ

282. Différentes acceptions du mot liberté. — La nature de l'âme ainsi définie et déterminée, nous sommes en mesure d'aborder une autre question également importante, celle de la liberté.

Tous les philosophes parlent de la liberté, croient à la liberté, mais ils l'admettent en des acceptions si différentes que leurs doctrines sont souvent en opposition radicale les unes avec les autres. Quelques-uns, principalement les matérialistes, font consister la liberté dans le pouvoir de faire ce que l'on veut, sans subir d'entraves matérielles. Aristote appelle liberté le pouvoir qu'a l'homme de réfléchir sur ses actions, d'en prévoir les conséquences, et par là de résister aux impulsions de l'instinct et du désir que subit fatalement l'animal. Pour les Stoïciens, être libre c'est être maître de ses passions et conformer sa volonté à l'ordre général de la nature. Pour Spinoza, c'est comprendre cet ordre et vouloir ce qu'il rend nécessaire.

Toutes ces manières de comprendre la liberté sont légitimes, mais toutes sont insuffisantes. Sans doute on n'est réellement et parfaitement libre qu'à la condition d'être maître de son corps, de pouvoir réfléchir sur ce que l'on va faire, d'être affranchi de la servitude des passions comme de toute servitude extérieure, de comprendre et d'accepter les nécessités morales que la raison nous impose. Mais il s'agit encore de savoir si les pensées raisonnables et les aspirations nobles, par le moyen desquelles nous tendons à réaliser autant qu'il est en nous l'ordre idéal de la nature universelle, ont ou n'ont pas leur principe dans l'ordre réel de cette même nature; si, en d'autres termes, ce ne sont pas les lois générales du

monde phénoménal qui produisent avec une égale nécessité ici, dans une âme, la justice et la vérité, là, dans une autre âme, la perversité et l'amour du mensonge. C'est que, dans le cas où il en serait effectivement ainsi, la liberté ne serait qu'un mot, puisque alors ce serait la nature qui nous ferait bons ou méchants, sages ou insensés, et non pas nous-mêmes. L'homme n'est vraiment libre que s'il possède le *libre arbitre,* c'est-à-dire la faculté de se déterminer de lui-même à l'action, et si par là il est, au moins à quelque degré, l'auteur de sa destinée, et la cause définitive et dernière à laquelle il faut attribuer la valeur de son âme. La liberté, par conséquent, implique dans l'homme, et par là même dans la nature entière dont l'homme fait partie intégrante, quelque contingence. A la vérité, c'est une erreur de croire que contingence et liberté soient deux termes synonymes, ou seulement corrélatifs. La contingence ne suffit pas à la liberté, parce que c'est une idée purement négative: mais elle en est une condition nécessaire. Il n'y a pas de liberté véritable dans un système d'universelle et d'absolue nécessité.

283. La doctrine du libre arbitre est une exigence de la morale. — Ce qui nous oblige à poser ainsi la question du libre arbitre et à en affirmer l'existence c'est la morale. Il est facile de le comprendre.

Si nous ne sommes en aucune façon maîtres de nos destinées, c'est la nature universelle qui agit en nous et par nous; et nous ne sommes plus, suivant l'expression de Stuart Mill, que ses *prête-nom* et ses *hommes de paille* [1]. Dès lors les actes que je m'attribue, mais dont le véritable auteur est une nature inconsciente et irresponsable, peuvent bien être approuvés ou blâmés en tant qu'ils sont utiles ou nuisibles à moi-même ou aux autres; mais c'est une illusion

1. Sommes-nous même cela? Non, notre existence elle-même disparaît totalement avec notre autonomie. C'est ce que Guyau (un déterministe pourtant) a bien fait voir dans une page remarquable.

« Le problème de la liberté pourrait se traduire sous cette forme : « Suis-je *moi* ou ne « suis-je pas? » La question de ma moralité, en définitive, c'est la question de mon existence même. Il s'agit de savoir si j'existe réellement, ou si mes sensations seules existent; si je puis quelque chose, si je fais quelque chose, si je veux quelque chose · ou si ma personne, toutes mes actions, toutes mes volontés, ne sont qu'un emprunt passager à la nature éternelle. Être moral, ce serait pouvoir dire, en présence des actions d'une vie entière : « Ce sont *mes* « actes, c'est *ma* vie, » comme la source peut dire à tout ce qui est sorti d'elle : « Vous êtes « *mes* flots. » Mais il ne faut pas que les désirs ou les intérêts puissent nous réclamer tous nos actes sans exception, nous les reprendre et se les approprier, comme le nuage pourrait réclamer et reprendre une à une à la source toutes les gouttes d'eau qu'elle a données, et comme l'Océan à son tour pourrait les reprendre au nuage. Il faut que tout ce qui sort de nous n'y soit point tombé d'ailleurs, que notre pureté ne soit point empruntée, et que, après nous être crus la cause initiale de tant d'actions, nous ne nous apercevions pas que nous ne sommes nous-mêmes, par tous les côtés de notre être, qu'un simple effet intermédiaire dans l'évolution sans commencement et sans fin. » (*La Morale anglaise contemporaine*, p. 367.)

pure que d'y attacher un sentiment d'estime ou de mépris. En soi, comme l'a dit un de nos poètes,

Rien n'est bon ni mauvais, tout est rationnel[1].

Les actions humaines perdant ainsi tout caractère moral, il est clair qu'il ne faut plus parler de mérite ni de démérite. Ces gens qu'on appelle gens de bien, hommes de devoir et de vertu, sont bons comme peuvent l'être le chien qui garde bien la maison, ou l'arbre qui donne des fruits savoureux, en vertu des nécessités de leur nature, rien de plus. On accordera sans doute qu'ils le sont à un degré très supérieur, mais il serait impossible de concéder qu'ils le soient autrement. Par conséquent la vertu même n'est qu'un bien naturel comme tout le reste, un simple ornement dont la nature, sans choix et sans raison d'ailleurs, a paré quelques privilégiés. A l'égard du péché c'est la même chose. L'homme pèche fatalement, comme il désire et comme il pense, c'est-à-dire qu'il ne pèche plus. Donc point d'hommes vertueux, point d'hommes criminels. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les hommes naissent plus ou moins bien doués sous le rapport des penchants, et plus ou moins favorisés quant aux circonstances sous l'empire desquelles ces penchants auront à se développer. Sans doute il est très désirable pour chacun de nous que ce développement s'opère dans le sens de ce que les hommes appellent justice et moralité, parce que, s'il n'y a pas de responsabilité morale, la responsabilité légale subsiste toujours, et que d'ailleurs ceux de nos actes qui sont inspirés de ces principes sont, en général, les seuls qui aient pour nous des suites heureuses; mais, en soi et absolument parlant, justice et moralité sont des mots vides de sens.

Aucun déterministe sérieux n'a jamais contesté ces conséquences de la doctrine : tous les ont, au contraire, formellement reconnues et acceptées. Et pourtant, quoi de plus contraire aux instincts les plus profonds de notre nature, aux sentiments à la fois les plus nobles et les plus puissants du cœur de l'homme? Ces instincts, il est vrai, sont considérés comme factices, ces sentiments comme illusoires. Nous verrons plus tard si c'est à bon droit. Mais, à supposer même que ce fussent les adversaires du libre arbitre qui eussent raison contre ses partisans dans l'acception qu'ils donnent aux mots *devoir, mérite, vertu, bien* et *mal moral*, etc., ou, du moins, cette question écartée, la doctrine déterministe n'en aurait pas fini pour cela avec les protestations de la conscience humaine.

1. Sully-Prudhomme, *les Destins*.

C'est que cette doctrine ôte à la nature toute espèce de sens Comment admettre, en effet, que ce qui nous fait à la fois bons e heureux, ou méchants et malheureux, nous vienne de la natur seule, sans aucune participation de nous-mêmes; et que, selon u mot célèbre de Dubois-Reymond, « toute l'existence humaine n soit qu'une fable convenue suivant laquelle une nécessité mécani que attribue à Caïus le rôle de criminel, et à Sempronius celui d juge, moyennant quoi Caïus va se faire pendre, tandis que Sempro nius va déjeuner[1]. » Pourquoi ces différences dans les destinée qui nous sont faites? Pourquoi cette cruauté de la puissance d'o procèdent toutes choses attribuant comme lot la perversité et l souffrance à tant d'êtres qui n'ont rien pu faire pour les mériter Leibniz dira que, tout étant lié dans l'univers, ces destinées mal heureuses entraient nécessairement dans le plan divin comm conditions de la réalisation d'un univers qui devait être le plu parfait possible dans son ensemble. Belle consolation, en vérité pour ceux à qui elles incombent! S'il n'existait que des atomes, l monde pourrait être régi exclusivement par les lois logiques e mathématiques, c'est-à-dire par des nécessités brutales, et il n'y aurait pas à demander le sens et la raison de tout ce qui pourrait y arriver. Mais, du moment qu'il existe des êtres sensibles, la raison a en quelque sorte des comptes à demander à la nature au sujet de la façon dont elle traite ces êtres. Or la nature apparaît à la fois immorale et absurde dans une doctrine qui suppose qu'elle crée tout exprès des êtres pour l'ignominie et pour la souffrance, sans autre excuse que la nécessité de faire le bonheur et la gloire d'autres êtres dont les mérites sont égaux à cause des premiers, c'est-à-dire également nuls. Ce n'est pas seulement le sentiment inné de la justice que révolte en nous une conception pareille, c'est encore, entendons-le bien, la raison elle-même, non pas sans doute la raison abstraite et purement logique qui ne voit les choses que dans leurs relations, mais la raison concrète et complète qui les voit dans leurs principes, et aux yeux de qui ce qui les explique c'est avant tout ce qui les justifie.

On voit par là que les mêmes raisons qui nous obligent à poser le problème de la liberté nous obligent à considérer la liberté comme réelle, et par là même en constituent une preuve, la *preuve morale*. Cette preuve est-elle suffisante? Oui, sans doute, du moment que l'on admet l'autorité de la conscience morale; mais

1. *Les Sept Énigmes du monde* (*Revue philosophique*, t. XIII, p. 183).

le malheur est que cette autorité est contestée par un certain nombre de philosophes. On peut, à la vérité, démontrer de la manière la plus solide que ces philosophes se trompent. Toujours est-il que la preuve morale, du moment qu'elle suppose avant elle des théories spéculatives, n'a pas le caractère immédiat qu'on eût aimé à lui voir. C'est une construction qui repose non pas directement sur le roc, mais sur une substructure. A un autre point de vue encore elle est indirecte. Elle n'établit pas l'existence de la liberté, elle la *postule*. Or un postulat peut être, pratiquement, l'équivalent d'une vérité positivement démontrée; logiquement, c'est quelque chose d'inférieur. La méthode qui consiste à postuler c'est l'analogue de la démonstration par l'absurde, laquelle contraint l'esprit sans l'éclairer; c'est une sorte de *carte forcée,* et l'esprit humain n'aime pas la carte forcée dans l'ordre spéculatif, parce qu'il veut comprendre. Voilà pourquoi la preuve morale, quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, laisse après elle un *desideratum*. Voyons donc s'il ne serait pas possible de démontrer la liberté par des raisons plus immédiates.

284. Première forme de la preuve de conscience. — Un moyen très simple et très sûr d'établir la liberté d'une manière immédiate serait de constater sa réalité à l'aide de la conscience psychologique. Mais ce moyen est-il pratique? On l'a cru longtemps. Bossuet, pour affirmer le libre arbitre, se fondait sur ce qu'il appelait le *sentiment vif interne;* et la plupart de ceux qui, après lui, ont adopté la doctrine de la liberté, ont cru que la conscience fournit en faveur de cette doctrine un témoignage direct et irrécusable. Mais, depuis quelque temps, les opinions paraissent s'être modifiées à cet égard. Beaucoup de partisans de la liberté sont aujourd'hui d'accord avec les déterministes pour rejeter la preuve dite *de conscience,* et nous pensons qu'en effet cette prétendue preuve est sans valeur, du moins sous la forme qu'on lui donne habituellement.

D'abord, la conscience témoigne-t-elle que telle résolution ait été prise librement? Assurément non. L'indétermination d'une résolution est une chose qui échappe à la conscience. C'est ce que M. Fouillée a bien fait voir. « Pour que je pusse avoir conscience de mon indépendance, il faudrait, dit M. Fouillée, que je connusse toutes les causes qui agissent sur moi, milieu physique et social, tempérament, hérédité, habitudes, humeur du moment, etc., que j'eusse mesuré l'action de toutes ces causes, et que je pusse mon-

trer un *reste* inexplicable par elles, conséquemment attribuable à moi seul. Or comment aurais-je conscience de toutes les causes extérieures et de leur action? C'est ici, non une conscience proprement dite, mais une connaissance ou *science* qu'il faudrait avoir, et même une science universelle, épuisant son objet, ou, comme disent les Anglais, *exhaustive*. En d'autres termes, il faudrait avoir résolu ce problème : Étant donnés tous les mouvements et toutes les forces de l'univers, en calculer l'action et montrer que mon acte — par exemple un parjure ou un témoignage véridique — ne peut résulter de cette action. Ce n'est rien moins que la science absolue qui pourrait résoudre un tel problème[1]. » Et l'expérience vient à son tour confirmer, s'il en était besoin, ce raisonnement; car elle montre que souvent on attribue à un libre vouloir des actes qui, certainement, ont une origine toute différente. Par exemple, on commande à une personne en état d'hypnotisme de faire telle action à un moment donné. Le moment venu, cette personne, bien éveillée, accomplira l'action commandée, et croira l'accomplir *proprio motu*, sans avoir aucune idée de la cause véritable qui la fait agir, l'ordre reçu qu'elle a totalement oublié.

Il ne peut donc être question de soutenir que nous avons conscience d'un fait psychologique en tant que libre, — et pas davantage, cela va de soi, en tant que déterminé. Mais ne pourrait-on pas dire que la conscience de la liberté, qui ne porte pas sur la résolution prise, porte sur le pouvoir métaphysique duquel cette résolution dépend; que nous avons l'expérience intérieure d'une puissance des contraires, produisant avec une spontanéité absolue et d'une manière imprévisible tel ou tel acte? C'est bien ainsi que l'entendent, en général, les partisans du *sentiment vif interne;* mais il ne paraît pas que sous cette forme encore la conscience de la liberté soit une thèse défendable. J'ai conscience de mes états psychologiques et de mes résolutions ; mais il est impossible que j'aie conscience du pouvoir métaphysique qui les produit; attendu que ce pouvoir, s'il devenait pour moi un objet de conscience, prendrait par là même le caractère phénoménal, le métaphysique ne pouvant jamais, en tant que tel, entrer dans aucune forme de l'expérience. A plus forte raison encore est-il inadmissible que j'aie conscience de ce pouvoir comme enveloppant les contraires et pouvant les réaliser indifféremment; car ce que je pourrais faire et ce que je ne fais pas n'est qu'une simple possibilité. Or il est

1. *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 285.

évident qu'une possibilité, qui n'est rien d'actuel, ne peut être connue pour ce qu'elle est, une possibilité, ainsi que le suppose la thèse que nous discutons. Il faut donc renoncer définitivement, ce semble, à considérer la liberté comme pouvant être constatée d'une manière directe par la conscience psychologique.

285. Autre forme de la preuve de conscience. — Est-ce à dire pourtant que cette liberté qui est en nous, ou plutôt qui est nous-mêmes, soit pour nous un monde totalement inconnu, une sorte d'Atlantide dont nous pouvons affirmer l'existence, mais où nous ne pénétrons jamais? Une telle supposition serait purement absurde. Admettre que nous sommes libres, et que nous ne le savons que par un raisonnement; que nous ne connaissons notre liberté que par des vues spéculatives, sans aucune intuition directe, c'est presque se contredire dans les termes; car ce que nous pensons spéculativement c'est toujours l'abstrait, jamais le concret, jamais l'être. Si la liberté n'était qu'une idée, elle n'existerait, comme toutes nos idées, qu'à titre de conception de notre esprit. Aussi s'explique-t-on le soin qu'ont mis les adversaires de la liberté à réfuter la preuve dite *de conscience,* parce que, si leur réfutation est définitive, leur cause triomphe inévitablement. Si donc la doctrine de la liberté est vraie, il faut qu'il y ait de la liberté une *preuve de conscience;* et puisque, comme nous avons dû en convenir, cette preuve, sous la forme qu'on a coutume de lui donner, est insoutenable, nous avons à nous demander comment il faut la transformer pour la rendre solide.

Tout le monde connaît et accepte la distinction classique entre la conscience spontanée, qui est le sentiment immédiat d'un état psychologique, et la conscience réfléchie, qui est l'examen et l'analyse de ce sentiment par la réflexion. Or il est facile de voir que toutes les objections que nous venons de formuler s'adressent exclusivement à la théorie qui prétend faire de la liberté un objet de constatation et d'expérience pour la conscience réfléchie; ce qui est incontestablement la pensée des partisans du *sentiment vif interne,* puisque s'autoriser de ce prétendu sentiment pour formuler une affirmation doctrinale c'est évidemment en faire un objet de réflexion et de connaissance effective. Dès lors la question de savoir si la liberté, comme pouvoir métaphysique de l'âme, n'est pas du domaine de la conscience spontanée, demeure intacte. Nous allons essayer de montrer qu'en effet de ce côté se trouve la solution du problème.

Si la conscience spontanée n'était, suivant la définition que nous-même venóns d'en donner, que le sentiment du fait psychologique présent, sentiment de vision ou d'audition quand nous ouvrons les yeux à la lumière ou qu'un son retentit à nos oreilles, sentiment de douleur quand nous sommes heurtés, piqués, etc., il serait évidemment absurde de supposer qu'elle atteigne notre être métaphysique, et que par conséquent elle puisse, d'une manière quelconque, nous le révéler en tant que libre ou déterminé. Mais elle est bien autre chose.

Nous avons vu, en étudiant le problème de l'instinct (178), qu'il est nécessaire d'admettre en nous l'existence d'une activité spontanée produisant les phénomènes vitaux, les actes instinctifs, et la pensée même. Il y a donc dans l'âme un fond obscur où s'élaborent vie et pensées, tendances, humeurs et actions; et ce fond est son être et sa substance même, puisque c'est de là que tout vient, dans l'ordre physique et dans l'ordre intellectuel et moral. Peut-on rapporter ce fond obscur à la conscience? Si par conscience on entend l'aperception plus ou moins distincte de nos états psychologiques, il est évident qu'on ne le peut pas; mais nous savons (10) qu'au delà de ce que nous *apercevons* encore à quelque degré il y a ce que nous ne faisons que *percevoir*, qui n'est pas moins réel, et qui est conscient cependant, puisque toute perception est consciente. Or il est évident que le fond obscur dont nous parlons n'est composé que des perceptions de cet ordre; car on ne peut pas mettre dans l'âme, outre ses perceptions, une sorte de noyau hétérogène à la pensée. Mais ces perceptions sont-elles des pensées confuses, incohérentes, sans caractère rationnel? Au contraire, les œuvres qu'accomplit la spontanéité prouvent qu'elle est raison, et raison supérieure. Les phénomènes de la vie, par exemple, ne sont-ils pas intelligibles? Ils le sont tellement qu'ils offrent aux investigations de la science une matière infinie. Et qu'est-ce qui peut produire l'intelligible, sinon l'intelligence? Si la raison réfléchie cherche à comprendre la nature vivante et y réussit en partie, la raison spontanée ne fait-elle pas mieux encore, puisqu'elle crée la vie même, et qu'il y a nécessairement plus de sagesse dans la puissance qui réalise intégralement un certain ordre que dans celle qui, cherchant le secret de cet ordre, est contrainte d'avouer qu'il la dépasse et la dépassera toujours? Et que l'on ne croie pas que cette sagesse s'ignore elle-même parce que nous l'ignorons. Vivant perpétuellement en quelque sorte à la surface de nous-mêmes, habitués à ne tenir compte que de ce dont nous avons un sentiment

distinct, nous sommes portés naturellement à considérer comme obscur tout ce qui, en nous, n'est pas lumineux pour nous. Mais c'est au contraire une erreur absolue de croire qu'il y ait plus de clarté véritable à la superficie de nos âmes, dans les régions de la conscience réfléchie, que dans leur fond intime; car c'est là où la pensée atteint son maximum de puissance et d'intensité qu'elle doit atteindre aussi son maximum de clarté pour elle-même. Si donc nous avons de notre liberté une conscience distincte, c'est dans cette région où brille une lumière supérieure qu'il faut la chercher.

Mais une telle conscience est-elle possible? Si, dans les profondeurs d'où émerge notre activité spontanée, nous avons conscience d'être libres, c'est évidemment en un tout autre sens et d'une tout autre façon qu'on ne le supposait lorsque l'on considérait la conscience de la liberté comme inhérente à la pensée distincte, et que l'on prétendait que, nous sentant agir, nous nous sentons agir librement. Voici comment la chose doit être comprise, à notre avis.

Le principe d'activité spontanée qui est en nous fait, en organisant nos corps, et même en présidant aux démarches de notre pensée irréfléchie, une œuvre de raison parfaite et de sagesse consommée. Mais, pour qu'une telle œuvre soit possible, il faut que ce principe d'activité connaisse en perfection les éléments concrets sur lesquels il doit agir; de même qu'un mécanicien qui doit conduire une machine aux rouages très compliqués a besoin de connaître tous ces rouages en eux-mêmes, quant à leurs fonctions et quant aux relations qu'ils ont les uns avec les autres. Cette connaissance, il n'est pas abusif de l'appeler *conscience,* puisque les rouages qu'il s'agit ici de mettre en jeu sont des perceptions sourdes accompagnées de tendances de toutes sortes, c'est-à-dire des faits psychologiques, et que toute connaissance d'un fait psychologique est une forme de la conscience. Mais qu'est-ce que cette conscience, et quelle idée peut-on s'en faire? Aucune idée sans doute, attendu que notre expérience effective, portant seulement sur la manière dont nous connaissons nos pensées plus ou moins distinctes, ne nous dit absolument rien sur la manière dont la cause créatrice et organisatrice de notre être connaît nos perceptions subconscientes; et que l'analogie, la seule ressource qui reste généralement en pareil cas, ne peut nous être ici d'aucun secours. C'est donc une conscience en quelque sorte *transcendante.* Du reste, peu importe au fond. Une chose est claire et certaine, à savoir qu'il n'y a point dans nos âmes de parties opaques; que nos âmes sont, au contraire, entiè-

rement transparentes pour elles-mêmes, lumineuses pour elles-mêmes, puisque leur action organisatrice s'exerce partout d'une manière si ferme et si sûre; et cette considération nous suffit. En un mot, dans notre vie subconsciente nous devons savoir parfaitement, et sans erreur possible, si nous sommes libres ou non.

Mais, du moment qu'elle appartient à une région où ne pénètre point la conscience distincte, encore moins la réflexion, cette parfaite connaissance que nous avons de notre nature au plus intime de nous-mêmes ne sera-t-elle pas perdue pour la spéculation philosophique, de sorte que, sachant tout, nous ne pourrons rien dire? Il en serait effectivement ainsi si la pensée subconsciente et la pensée consciente étaient séparées par un abîme, et sans aucune communication l'une avec l'autre; mais c'est ce qui n'a pas lieu, puisque c'est du fonds de la spontanéité que naît en nous la pensée distinctement consciente, et que d'autre part la réflexion modifie la spontanéité même (178). Il doit donc y avoir dans la pensée consciente quelque chose qui exprime, et qui par conséquent révèle d'une certaine manière le sentiment intime que l'âme a d'elle-même dans la spontanéité de son être et de son action. Il est impossible, par exemple, que nous sentions, que nous pensions, que nous agissions absolument de la même façon que, dans sa conscience transcendante, notre âme se connaisse libre, ou qu'elle se connaisse déterminée. Pour les partisans du libre arbitre, le problème qui se pose est donc celui-ci : trouver un fait d'expérience positive duquel on puisse conclure légitimement à la conscience transcendante du libre arbitre.

286. Quels faits impliquent chez l'homme la conscience du libre arbitre. — On a cru souvent trouver le fait en question dans les conseils donnés ou reçus, dans les contrats et les promesses, dans les peines et les récompenses. Le raisonnement sur lequel on se fondait était le suivant. Si je ne me sentais pas libre, il serait absurde à moi d'aller demander un conseil; car à quoi ce conseil peut-il me servir si je ne suis pas maître de le suivre ou de le rejeter? Absurde de faire une promesse; car qu'est-ce qu'une promesse qu'il ne dépend pas de moi de tenir ou de violer? Absurde de châtier ou de récompenser ceux dont j'ai mission de diriger la conduite; car à quoi bon punir ou récompenser des agents qui n'ont pu faire que ce qu'ils ont fait? Mais ce raisonnement n'est qu'un sophisme du genre *ignoratio elenchi,* puisqu'il attribue aux partisans du déterminisme absolu une thèse

qui n'est pas la leur. Sans doute, si tout ce qui arrivera plus tard devait arriver *quoi que nous fassions à présent,* il n'y aurait lieu ni aux conseils, ni aux promesses, ni aux châtiments et aux récompenses. Mais cette doctrine n'est pas la doctrine déterministe ; c'est la doctrine fataliste, ce qui est fort différent. Bien loin de penser que les événements futurs ne dépendent de nous en aucune façon, les déterministes soutiennent, au contraire, qu'ils sont nécessités par leurs causes ; de sorte que, dans la mesure où nous pouvons agir sur ces causes, nous disposons des événements selon notre volonté. En recevant un conseil, en faisant une promesse, je me donne un motif d'agir dans tel ou tel sens. Peut-on dire que le conseil et la promesse ont été inutiles, alors qu'ils ont peut-être été causes que j'ai agi comme je l'ai fait; et peut-on dire qu'ils sont incompatibles avec l'hypothèse déterministe, alors que peut-être ils m'ont déterminé? L'argumentation que nous discutons est donc sans aucune valeur. Elle est même extrêmement maladroite; car, par exemple, une promesse que vous m'avez faite ne peut avoir de prix pour moi que dans la mesure où je sais que votre honnêteté naturelle vous déterminera à l'accomplir; de sorte que les promesses ne peuvent avoir une raison d'être absolue que dans le déterminisme absolu. A l'égard des peines et des récompenses ce que nous venons de dire est également applicable. D'ailleurs, c'est un fait qu'on châtie et qu'on récompense les animaux, même avec succès; et personne pourtant ne songe à leur attribuer le libre arbitre.

Quel est donc le fait privilégié duquel il nous sera permis de conclure à la conscience transcendante du libre arbitre? On l'a vu plus haut (283), ce qui oblige le philosophe à poser le problème de la liberté c'est l'idée et le sentiment qu'ont tous les hommes de leur responsabilité morale ; parce qu'il y a une connexion rationnelle entre ces deux choses, la responsabilité morale et la liberté. Par conséquent, c'est l'idée unie au sentiment de la responsabilité morale qui constitue le fait en question. Toutefois, avant qu'on puisse conclure de ce fait à une conscience transcendante du libre arbitre, un point reste à examiner.

Quelle est la nature de l'idée de la responsabilité morale ? Si c'est une idée spéculative, un concept rationnel formé par l'esprit en vue de l'interprétation de ce que nous révèle l'expérience, au même titre et de la même manière que, par exemple, le concept de Dieu ou celui de l'âme, il y aura lieu de se demander ce que vaut ce concept. Et si l'on reconnait qu'il est légitime et nécessaire, on

pourra en conclure, comme nous l'avons fait, que l'idée de la liberté, qui lui est connexe, est également une idée vraie ; mais on ne sera pas en droit de prétendre que cette idée et le sentiment qui l'accompagne impliquent d'une manière quelconque la conscience de la liberté, puisqu'une telle idée et un tel sentiment ne se rapportent en rien à la constitution de notre être. Mais il y a une autre façon de l'entendre. Au lieu que le sentiment procède de l'idée, et qu'il n'en soit qu'une sorte de retentissement et d'écho dans notre sensibilité, on peut supposer qu'il la précède et qu'il en est le fondement, l'idée n'étant alors que l'expression intellectuelle, la traduction dans la langue des concepts du sentiment, qui devient alors le fait premier et essentiel. Dans ce cas, il n'y a plus lieu de se demander ce que vaut l'idée de la responsabilité au point de vue spéculatif; mais, en revanche, le sentiment de la responsabilité prend le caractère d'une manifestation très directe de la conscience que nous avons d'être libres ; puisqu'il tire son origine de l'activité spontanée de notre être, et de la conscience transcendante qu'a d'elle-même la pensée organisatrice qui est en nous.

Maintenant, de ces deux façons d'entendre l'idée et le sentiment de la responsabilité avec le rapport qui les unit l'un à l'autre, laquelle est la vraie? Évidemment, c'est la seconde. En effet, si l'*idée* de responsabilité était le fruit d'une savante élaboration de concepts opérée par l'esprit, elle manquerait certainement à l'immense majorité des hommes, et le sentiment correspondant manquerait avec elle. Or l'idée de la responsabilité manque effectivement à beaucoup d'hommes, parce que, quoi qu'on fasse, et quelle que soit son origine, c'est toujours une idée abstraite et métaphysique; mais le sentiment de la responsabilité ne manque à personne. Ce qui le prouve ce sont les jugements moraux que tous les hommes portent d'instinct tant sur leurs actions personnelles que sur celles de leurs semblables; l'estime ou le mépris qu'ils professent, tant pour eux-mêmes que pour les autres, suivant qu'ils agissent ou qu'ils voient les autres agir conformément ou non aux principes de conduite que leur raison impose spontanément à tout être raisonnable. Et ce sentiment que chacun a de sa responsabilité propre, sentiment sur lequel est fondée notre affirmation de la responsabilité d'autrui, est si fort que la réflexion la plus intense, jointe aux préjugés métaphysiques les plus enracinés, est incapable d'en venir à bout. Quel est le déterministe qui, voyant un homme faire acte de cruauté, de basse vengeance, ou trahir un serment solennel, ne sentira pas, contrairement à tous les principes de sa

doctrine, son cœur se soulever d'indignation et de dégoût? Dira-t-on que ce qui est froissé ici chez l'honnête homme ce sont simplement des tendances acquises et des habitudes? Mais la cruauté d'un lion met à la même épreuve que la cruauté d'un homme l'horreur instinctive que nous causent le sang et le carnage, et n'excite pas en nous les mêmes protestations de la conscience morale. Il y a donc bien là un instinct irréductible, qu'aucune discipline imposée du dehors ne peut faire naître, qu'aucune réflexion ne peut abolir, susceptible seulement de varier en degré suivant que son développement est favorisé ou combattu; en un mot, un instinct analogue de tous points à ce que nous avons appelé ailleurs (178) l'*instinct vital;* un instinct présidant chez l'homme à l'organisation de la vie morale, comme l'instinct vital préside à l'organisation de la vie physique, ayant par conséquent, de même que l'instinct vital, la sûreté, l'infaillibilité de la raison spontanée de laquelle tous deux procèdent.

Mais, dira-t-on, l'instinct vital est-il vraiment si sûr et si infaillible? D'où viennent alors les anomalies de structure et les défectuosités de tout genre qu'on rencontre dans les organismes vivants? Et si l'instinct vital n'est ni sûr ni infaillible, pourquoi l'instinct moral le serait-il? Qu'est-ce qui prouve, par conséquent, qu'en nous imposant ces sentiments de l'estime, du mépris, etc., qui paraissent, en effet, impliquer en nous la conscience transcendante du libre arbitre, l'instinct moral ne nous trompe pas?

Que l'instinct vital ait ses aberrations, que l'instinct moral ait les siennes, nous ne le contesterons pas. Mais remarquons bien de quelle nature sont ces aberrations de part et d'autre. L'instinct vital se trompe souvent dans les applications qu'il fait de ce qu'on pourrait appeler les principes de l'organisation physique, mais il ne se trompe jamais en posant ces principes mêmes. Par exemple, chez tel animal il créera un cœur ou des poumons mal conformés ; mais jamais il n'oubliera de donner à cet animal un cœur et des poumons, si la loi constitutive de son espèce les comporte. Il en est de même pour l'instinct moral. L'instinct moral commet mille fautes de détail. C'est pourquoi, dans l'ordre moral, nos jugements particuliers sont si souvent faux, nos sentiments si souvent injustes; fait d'ailleurs facile à expliquer par des raisons que nous ne pouvons exposer ici et qui se retrouveront plus tard. Mais l'instinct moral ne peut pas se tromper quand il donne à nos jugements et à nos sentiments moraux, comme fond universel et nécessaire, le sentiment de la responsabilité, parce qu'il

s'agit ici de l'une des lois fondamentales de l'organisation de notre vie morale, et que, si l'instinct en question se trompait sur la nature d'une telle loi, il se mettrait par là hors d'état d'accomplir son œuvre. Ainsi la conscience transcendante que nous avons d'être responsables ne saurait être trompeuse. Donc nous sommes responsables; et si nous sommes responsables, nous sommes libres.

287. Preuve métaphysique. — La preuve morale et la preuve de conscience que nous venons d'exposer établissent l'existence de la liberté, mais l'établissent en quelque sorte à titre de fait brut, sans la rattacher en rien à l'ensemble de nos conceptions sur la nature, où pourtant il est évident qu'elle doit jouer un rôle capital. Comme nous avons besoin non seulement de connaître l'existence de la liberté, mais encore de la comprendre, il est donc nécessaire que nous nous mettions en peine de ce qui peut la rendre intelligible. Or ce qui rend une chose intelligible c'est, nous le savons, sa connexion avec toutes les autres. Il nous reste, par conséquent, à montrer quelle place occupe la liberté dans l'ordre général de la nature, c'est-à-dire à montrer comment les théories que nous avons cru devoir adopter sur la nature, et particulièrement sur la vie et sur la pensée, puisque c'est de la vie et de la pensée que nous nous sommes surtout occupés, impliquent comme leur complément nécessaire une théorie de la liberté. Donc il nous faut donner de la liberté une *preuve métaphysique*. Sans doute cette preuve n'aura pas la haute autorité ni la valeur dogmatique des deux précédentes, puisqu'elle n'établira pas que la liberté *est*, mais seulement qu'elle *doit être*, suivant les idées que nous nous sommes faites au sujet des caractères et des conditions de la vie et de la pensée ; mais elle aura le mérite de nous fournir sur la liberté, comme fait, des raisons explicatives, et l'on sait qu'en toutes choses ce sont surtout des raisons explicatives que recherche le philosophe.

Que notre conception de l'âme comme principe de la vie et de la pensée implique la liberté de cette âme, c'est ce qui n'est pas douteux. L'âme de l'être vivant et pensant, avons-nous dit, c'est cet être même considéré dans son unité, laquelle est, non pas une unité factice et apparente comme l'unité d'un tas de pierres, mais une unité réelle, c'est-à-dire une unité qui, n'étant pas composée d'éléments, subsiste en soi et est absolue. Mais, s'il en est ainsi, comment l'âme ne serait-elle pas libre ? Quelle nécessité, quelle contrainte du dehors pourrait subir un être qui, étant *en soi*, n'est

ni produit ni conservé par les forces de la nature extérieure, n'emprunte rien à cette nature, et par là même ne lui doit rien ? Quelle destinée pourrait être plus autonome que celle d'un tel être ?

Pourtant il faut convenir qu'il y a de graves difficultés précisément dans cette idée de l'autonomie absolue du vivant à l'égard de la nature universelle. Le vivant et la nature, en effet, n'existent pas à part l'un de l'autre. Le vivant, au contraire, est dans la nature ; il en fait partie intégrante. Comment donc oser prétendre que tout ce qui est en lui vient de lui seul ? Nous avons dit qu'il ne doit rien à la nature ; mais n'est-il pas évident, au contraire, qu'entre la nature et lui les échanges sont incessants ? Il y a là une question dont nous avons pu ne pas nous préoccuper lorsque nous avons traité de la nature de l'âme, mais qu'ici il nous faut résoudre.

288. Rapports de l'être vivant avec la nature. — Du moment où le vivant est plongé au sein de la nature universelle, ses rapports avec cette nature ne peuvent se comprendre que de deux manières : ou bien le vivant est un produit et une résultante du conflit des forces de la nature universelle, dont il ne représente, par conséquent, qu'une expression et un point de vue ; ou bien, au contraire, c'est lui qui est la réalité première et fondamentale ; et alors c'est en lui et par lui que la nature subsiste, bien loin qu'il subsiste par elle. Ainsi, de deux choses l'une : ou le vivant s'absorbe dans la nature, ou il absorbe la nature en lui. Quant à la solution intermédiaire, consistant à supposer que le vivant peut subsister au sein de la nature sans s'identifier avec elle, et en y gardant une certaine autonomie, elle est inadmissible. En effet, d'abord elle rompt l'unité certaine et nécessaire du monde phénoménal, puisqu'elle implique qu'une partie des phénomènes de l'ordre physique dépend d'un principe qui est l'âme, et que l'autre partie dépend d'un principe différent, absolument hétérogène et irréductible au premier, qui est l'ensemble des lois physico-chimiques, ou le mécanisme universel. Ensuite elle implique que le vivant, bien qu'empruntant aux corps extérieurs par la nutrition les éléments dont il forme son corps, a pourtant en lui-même quelque chose de propre ; ce qui ne peut pas être, puisque le vivant, de même que l'univers, n'est pas double, et que ce qui explique intégralement son être corporel explique son être tout entier. D'ailleurs, à l'égard du résidu supposé la même question se représenterait qu'à l'égard du vivant lui-même : à savoir quels sont les rapports de ce résidu avec la nature universelle ? De sorte que

cette solution intermédiaire n'est pas une solution, et n'avance absolument à rien.

Ainsi l'on est contraint de choisir entre les deux solutions extrêmes. Au reste, il va de soi qu'en disant que le corps du vivant et la nature universelle ne font qu'un nous n'entendons en aucune façon nier la légitimité de la distinction que fait spontanément chaque animal entre son corps propre et les corps extérieurs. Cette distinction, au contraire, se conçoit très bien par le fait que le corps propre s'exprime dans la conscience par des perceptions immédiates, et les corps extérieurs par des perceptions médiates, ceux-ci ne pouvant être sentis qu'à la condition d'exercer une action sur nos organes. Mais ce fait n'a rien de commun avec la question qui nous occupe.

Des deux solutions entre lesquelles il nous faut opter nous devons écarter la première; parce que, comme nous l'avons vu (283), elle est liée à l'hypothèse du déterminisme universel et absolu, qui l'implique, et qu'elle implique. Il est clair d'ailleurs qu'elle est incompatible avec les théories auxquelles nous nous sommes arrêtés au sujet de la nature de l'âme considérée comme principe de la vie. Car dire que la nature universelle produit le vivant c'est dire qu'elle produit l'âme, puisque l'âme n'est autre chose que le vivant lui-même en tant qu'il est métaphysiquement un. Et si l'âme est produite, elle perd, avec son caractère d'être réel et de substance véritable, son pouvoir de créer et d'organiser le corps vivant. Donc elle ne sert plus à rien pour l'explication de la vie, ni même de la pensée. Par conséquent elle n'est plus qu'une hypothèse sans fondement, ou plutôt un mot vide de sens.

Ainsi c'est la seconde solution qui s'impose à nous. Donc la nature a dans le vivant le principe de son existence et la cause véritable de tous ses phénomènes. C'est le vivant qui l'organise et qui la crée, de même qu'il organise son propre corps, dont au reste elle ne peut être considérée que comme une dépendance et un prolongement. Mais comment comprendre que la nature universelle ne soit ainsi que le corps d'un vivant indéfiniment prolongé? Passe encore si ce vivant était unique; mais les vivants sont multiples, et même indéfiniment. Comment la terre qui me porte peut-elle faire partie de mon corps, et en même temps faire partie des corps de tous les autres hommes, de tous les animaux, et même de toutes les plantes? Tous ces corps se confondent-ils donc ?

Tous ces corps ne se confondent pas; ils sont, au contraire, très

réellement distincts lès uns des autres, ainsi qu'ils paraissent l'être. Mais c'est peut-être la terre qu'il ne faut pas considérer comme une donnée absolue, existant une fois pour toutes, à titre de chose en soi. Il y a au contraire de sérieuses raisons de penser que l'existence de la terre — et aussi, bien entendu, celle de tous les corps sidéraux de l'univers — est une existence polymorphe, à aspects indéfiniment multiples, et susceptible d'être rattachée comme partie intégrante à une infinité d'êtres divers, à peu près de la même manière qu'un cercle peut être la base commune de plusieurs cônes différents, et par conséquent peut appartenir à tous ces cônes à la fois. En effet, ainsi que nous l'avons fait remarquer déjà (129), la finalité qui existe dans les organismes vivants n'est possible qu'à la condition que l'univers tout entier soit organisé par rapport à chacun de ces organismes, en quelque sorte comme s'il était seul. Mais, d'abord, si l'univers est organisé par rapport à un vivant donné, il l'est nécessairement sous l'action du même principe qui a organisé le corps propre de ce vivant, c'est-à-dire sous l'action de son âme; ce qui confirme bien notre thèse que la nature procède du vivant, et non le vivant de la nature. Et, de plus, il est manifeste que l'univers, ainsi organisé par rapport à une infinité de vivants différents, ne peut avoir le caractère d'une chose en soi, et devient multiple comme les organismes auxquels il s'adapte.

Quoi qu'il en soit, la difficulté consistant à comprendre comment le vivant peut agir au sein de la nature universelle est levée du moment où l'on admet que le vivant et la nature ne font qu'un; et elle est levée sans que la doctrine de la liberté soit en rien compromise du moment où cette identification du corps vivant et de la nature universelle n'est pas une absorption du vivant dans la nature, mais, au contraire, un rattachement de la nature au vivant, lequel par là garde le caractère d'un absolu, avec l'autonomie que ce caractère implique.

289. Comment l'exercice de la liberté est compatible avec le déterminisme des lois de la nature. — Mais ce que nous venons de dire ne résout qu'une partie de la question des rapports du vivant supposé libre avec la nature en général. Nous avons montré que le vivant, par le fait qu'il est un et qu'il enveloppe la nature entière, est affranchi des nécessités que feraient peser sur lui les choses extérieures si pour lui il existait de telles choses. Il nous reste à nous demander comment son

action est possible au sein de cette nature pour produire le détail des phénomènes, c'est-à-dire à concilier l'idée que cette action est indéterminée et imprévisible avec l'idée que tous les phénomènes de la nature sont régis par des lois immuables.

Les partisans de la liberté ont de tout temps aperçu nettement l'opposition qui paraît exister entre une doctrine impliquant, comme la leur, la contingence dans le monde, et une doctrine qui, soumettant les phénomènes à des lois absolues, semble introduire partout la nécessité la plus rigoureuse. Aussi se sont-ils crus quelquefois en droit de rejeter purement et simplement cette dernière. Non pas d'ailleurs qu'ils aient nié l'existence des lois de la nature; ils ont nié seulement qu'elles fussent absolues et sans exceptions possibles : la liberté pourrait, à leur avis, y apporter des infractions. Mais c'est là une thèse insoutenable. Comment ne pas voir, en effet, qu'une loi qui n'est pas observée partout et toujours n'est plus une loi, mais seulement l'expression de ce qui arrive communément dans telles circonstances données? Qui dit loi dit nécessité, et c'est ne pas s'entendre avec soi-même que de prétendre conserver la première de ces deux idées en rejetant la seconde. Si les lois ont quelque réalité, elles ont leur fondement dans la raison, — car où pourrait être le fondement de vérités idéales, sinon dans la raison? — et par conséquent elles sont absolues comme la raison même. C'est donc une conception enfantine de s'imaginer que le déterminisme des lois est comme un réseau dont la liberté çà et là romprait une maille. D'autant plus que, si l'on attribue un tel pouvoir à la liberté, rien ne nous garantit qu'il n'existe pas d'autres puissances qui soient capables de briser ce déterminisme; et alors le hasard règne en maître sur toute la nature, la science devient impossible, et la raison est un mot vide de sens. Il faut donc, de toute nécessité, que nous arrivions à concilier le déterminisme absolu des lois avec la contingence qu'apporte dans le monde l'action d'une cause libre.

Bon nombre de personnes estiment que la coexistence de la liberté et du déterminisme dans le monde est une *énigme*, un *mystère*, un *problème insoluble*[1]. Ce n'est pas notre avis. Qu'il y ait des choses à la connaissance desquelles l'esprit humain ne puisse pas prétendre, parce qu'elles sont d'ordre transcendant, par exemple : quelle est la nature de l'existence qui nous attend après la mort? cela est certain; mais admettre que la nature même au sein

1. Voir Dubois-Reymond, *les Sept Énigmes du monde*, déjà cité (283).

de laquelle nous vivons puisse donner lieu à des problèmes définitivement insolubles c'est être sceptique. Non, ce n'est pas une question qui dépasse l'intelligence humaine que celle de savoir si, décidément, la nécessité règne en souveraine sur le monde, ou s'il est une autre puissance qui partage l'empire avec elle, et comment s'accordent ces deux pouvoirs rivaux. L'intelligence nous a été donnée pour comprendre; et quiconque étudie la nature reconnaît implicitement que l'intelligence en effet est bonne pour cela. Mais peut-on dire que nous comprendrions réellement la nature si nous étions condamnés à demeurer toujours dans l'incertitude ou dans l'erreur sur cette question si capitale de la connexion absolue ou de l'indépendance relative des êtres les uns à l'égard des autres? Il doit donc y avoir possibilité de montrer comment s'accordent la liberté du vivant et le déterminisme des lois de la nature. L'essentiel pour y arriver est seulement de se rendre un compte exact de la nature de la liberté et de celle du déterminisme.

Ce que régissent les lois de la nature ce sont les rapports des phénomènes entre eux au sein du tout qu'ils forment; l'objet auquel appartient la contingence c'est ce tout lui-même dans son unité métaphysique et dans son indivisibilité. La nécessité et la contingence ont donc chacune leur domaine distinct, de sorte qu'entre elles aucun conflit n'est possible. On dira peut-être qu'un tout et ses parties ne sont pas choses réellement distinctes, et qu'au contraire ce qui est dans chacune des parties doit se retrouver dans le tout, de même que ce qui appartient au tout ne peut pas être étranger aux parties. Mais parler ainsi ce serait oublier ce que nous avons dit tant de fois, et ce dont il est si nécessaire de se souvenir, à savoir, que l'unité du vivant, et par conséquent de la nature, étant celle d'une multiplicité indéfinie, est d'un tout autre ordre que l'unité d'un tout composé d'éléments en nombre fini, comme l'est un tas de pierres. Un tas de pierres pris en totalité n'est rien de plus que la somme des pierres qui le composent, parce que cette somme peut être effectuée; mais l'unité d'un tout qui n'a point de fin est une réalité qui ne se résout pas dans les parties, en quelque nombre qu'on les prenne, puisque au delà de celles de ces parties que l'on considère il y en a toujours une infinité d'autres qu'il est impossible de faire entrer en compte. Et pourtant on ne peut pas dire que cette unité ne soit rien; que, par exemple, l'unité de l'espace qui est infini ne soit rien; car alors c'est l'espace même qui disparaîtrait. Donc, quand il s'agit d'infinis,

il n'est plus vrai de dire que le tout et les parties ne diffèrent point en nature. Le tout est une chose; les parties, en tant qu'elles sont distinctes et individuellement représentables, sont une autre chose; et ce qui est vrai de la première de ces deux choses peut et doit, en général, ne pas l'être de la seconde, parce qu'elles sont réellement hétérogènes. C'est pourquoi le déterminisme des lois auxquelles obéissent les phénomènes de la vie n'exclut en rien la contingence dans l'être du vivant, en tant qu'il est un au sens absolu et métaphysique du mot.

Mais il ne suffit pas de montrer qu'il n'y a aucune incompatibilité entre l'autonomie de l'être vivant et la conformité rigoureuse des phénomènes de la vie aux lois générales de la nature; il faut encore expliquer comment la liberté trouve à s'exercer dans le monde phénoménal sans porter la moindre atteinte au déterminisme des lois. Les conceptions que nous nous sommes faites sur l'âme et sur la vie vont nous en fournir le moyen.

Puisque l'âme c'est le vivant lui-même en tant qu'il est un, ou, en d'autres termes, l'unité métaphysique du tout infini et indéterminable des phénomènes qui constituent le corps de ce vivant; puisque, par conséquent, *âme* et *totalité des phénomènes vitaux* sont deux termes qui s'équivalent rigoureusement, comme s'équivalent le billet de banque et la monnaie contre laquelle on l'échange, qui peut nous empêcher de substituer l'un à l'autre ces deux termes pour l'explication des phénomènes de la vie, c'est-à-dire pour l'explication des phénomènes de la nature entière, puisque, pour chaque vivant, la nature entière n'est qu'un prolongement du corps propre, et dépend du même principe métaphysique que le corps propre ? Nous savons que chacun des phénomènes qui se produisent dans un corps organisé a pour cause directe l'âme qui fait la vie de ce corps : disons donc, et ce sera exactement la même chose, que dans tout corps organisé chaque phénomène est produit par la somme infinie et non totalisable de tous les autres. Il conviendra alors de se demander comment tous ces autres phénomènes agissent pour donner lieu à la production du phénomène considéré. Mais la réponse à cette question est des plus simples. Tous ces phénomènes agissent chacun suivant leur loi propre, et les rapports que soutient avec chacun d'eux le phénomène considéré sont absolument ce qu'ils doivent être d'après les lois de la nature. Mais alors, dira-t-on, le phénomène considéré n'est-il pas rigoureusement déterminé ? Il le serait, en effet, si les phénomènes desquels sa production dépend étaient en nombre fini, attendu qu'une

somme finie de déterminations rigoureuses constitue elle-même une détermination rigoureuse. Mais les phénomènes dont sa production dépend sont en nombre infini au contraire. Dès lors, que l'on rattache le phénomène considéré, tel qu'il est donné dans la réalité, à un nombre aussi grand que l'on voudra d'antécédents, il y aura toujours un résidu d'action exercée, représentant l'influence de la somme infinie des antécédents dont on n'aura pas tenu compte ; et c'est dans ce résidu qu'est la part de contingence inhérente à la production du phénomène. Prétendra-t-on que cette part de contingence n'est rien, attendu que le travail de rattachement du phénomène à ses antécédents auquel nous nous sommes livrés, et dans lequel nous nous sommes arrêtés trop tôt, peut être continué indéfiniment ? Sans doute il peut l'être, et plus on le continuera, plus la part de la contingence se trouvera réduite ; mais il est impossible qu'elle disparaisse jamais complètement, parce que le travail en question ne peut être mené à terme. Et cette exhaustion complète des causes particulières que nous ne pouvons pas faire, la nature ne peut pas la faire plus que nous, parce que la totalisation intégrale d'une infinité réelle de termes est une impossibilité en soi, et par suite une impossibilité pour la nature tout autant que pour la pensée. C'est même pour cela que, cherchant quel peut être le principe des phénomènes de la vie, et reconnaissant que dans un corps vivant chaque phénomène a pour cause la somme de tous les autres, nous avons dû présenter cette somme, non pas comme un tout fait de parties indéfiniment multiples, mais comme une unité sans parties, que nous avons appelée l'*âme*. De même, par conséquent, que la dépendance d'un phénomène à l'égard de tous les autres n'exclut pas l'âme comme sa cause productrice, mais l'implique au contraire, la nécessité du rapport qui unit ce phénomène à chacun de ses antécédents n'exclut pas, mais suppose une certaine contingence dans le fait de sa production : car les raisons sont les mêmes de part et d'autre.

Des exemples sont-ils nécessaires pour éclaircir ces considérations ? En voici un très simple et très clair. La marche d'un astre dans l'espace a pour facteur, outre la vitesse et la direction du mouvement dont cet astre est animé à chaque moment, la somme des actions exercées sur lui par tous les autres corps célestes, conformément à la loi de Newton. Cette somme d'actions étant un infini, et par suite un indéterminé, il y a nécessairement de l'indétermination dans l'effet qu'elle produit. Mais que la marche d'un astre comporte quelque indétermination, parce que le monde est

infini, cela empêchera-t-il les lois de la gravitation de s'appliquer en perfection aux rapports de cet astre avec tous les astres dont il plaira à l'astronome de calculer l'influence sur lui ; et la mécanique céleste sera-t-elle compromise comme science, parce que l'approximation à laquelle conduit un calcul de ce genre est impossible à convertir en une détermination rigoureuse, vu l'infinité des calculs semblables qu'il faudrait faire ? On voit donc bien que le déterminisme absolu des lois de la nature n'exclut en rien le caractère de contingence inhérent à chaque phénomène particulier, et résultant de ce que chaque phénomène a pour cause un infini.

Pourtant on se demandera peut-être si cette part de contingence que les lois de la nature laissent subsister dans chaque phénomène particulier, et qui est infinitésimale, puisque la pensée peut la réduire autant qu'il lui plaît, est encore quelque chose, et, dans tous les cas, si elle est suffisante pour assurer à l'être vivant une réelle initiative dans la constitution de sa destinée. Mais ce scrupule disparaîtra si l'on réfléchit que l'indétermination infiniment petite que comporte l'action d'un vivant à un moment donné se retrouve à tous les moments qui succèdent à celui-là, et que cette accumulation d'une infinité d'infiniment petits peut former une somme réelle, et constituer, à partir du point initial, une déviation, même considérable, de la direction que paraissait prendre en ce point l'activité vitale : de même que l'élément qui suit immédiatement un point M d'une courbe, à mesure qu'il décroît, se rapproche de plus en plus de la tangente au point M, et tend même, à la limite, à se confondre avec elle ; et cela, quelles que soient d'ailleurs les sinuosités de la courbe. Ainsi ce n'est pas compromettre la contingence, ce n'est pas même la restreindre, que de faire au déterminisme des lois de la nature une part illimitée dans l'explication des phénomènes.

En résumé, nous avons, dans la première partie de ce chapitre, exposé les raisons d'ordre moral et d'ordre psychologique qui obligent le philosophe à reconnaître l'existence dans l'homme d'un pouvoir d'initiative qui le rend responsable de ses actes, et d'une réelle autonomie qui le rend, à quelque degré au moins, maître de sa destinée. Cela fait, nous avions à nous demander comment cette liberté reconnue nécessaire est possible dans le monde phénoménal tel que l'expérience nous le révèle. Ce que nous avons appelé la *preuve métaphysique de la liberté* nous a fait voir qu'il y a une spontanéité réelle, non seulement chez l'homme, mais encore chez tous les vivants, en tant que tels, et par conséquent chez tous

les êtres de la nature, attendu qu'il n'y a point d'autres êtres que les vivants, ou, comme disait Leibniz, les *monades*. Ce résultat était très nécessaire à atteindre, parce que l'on ne peut pas considérer la liberté comme un principe qui, manquant totalement chez les vivants inférieurs, apparaîtrait tout à coup chez l'homme sans antécédents d'aucune sorte dans la nature. Mais ce qu'exige la morale, ce qu'affirme la conscience, ce n'est pas seulement l'existence dans l'homme d'une activité spontanée, et par là même indéterminée dans une certaine mesure, qui lui serait commune avec les animaux et même avec les plantes; c'est une liberté véritable, c'est-à-dire la spontanéité d'un être intelligent, dont l'autonomie consiste, non pas seulement en ce qu'il est affranchi de contraintes extérieures, mais aussi, et surtout, en ce qu'il se gouverne lui-même par une volonté réfléchie. Il nous reste à étudier la liberté sous ce nouvel aspect pour en déterminer la nature et les conditions d'existence.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ (SUITE).

290. La spontanéité et le libre arbitre. — Ce qui caractérise le libre arbitre par opposition à la simple spontanéité de la nature vivante c'est, nous l'avons dit, cette possession de soi que donne à un être véritablement intelligent la faculté qu'il a de réfléchir. Mais qu'est-ce que réfléchir, sinon se rendre compte de la nature et de la valeur des choses? Et qu'est-ce qu'agir par réflexion, sinon comparer les raisons qui militent en faveur des divers partis entre lesquels on a le choix, et se décider en conséquence? Ainsi le propre d'un être libre c'est de vouloir après délibération, et de vouloir pour des motifs. Mais il y a lieu de se demander comment le pouvoir de vouloir et d'agir par réflexion s'exerce chez l'homme. L'activité intellectuelle, nous le savons (280), n'est qu'un prolongement et une sorte d'épanouissement de l'activité vitale. S'il est vrai que celle-ci comporte, comme nous croyons l'avoir montré, une certaine indétermination, il n'est pas à craindre que l'autre soit soumise à un déterminisme absolu ; car alors nous serions libres dans la partie inférieure de notre nature et nécessités dans la partie supérieure, ce qui n'est guère admissible, et même ce qui ne peut pas être, en raison de la connexion de la vie animale et de la vie intellectuelle. Mais une telle assurance ne saurait nous suffire. Il faut encore que nous puissions comprendre comment, en effet, la pensée réfléchie, nécessaire au libre arbitre, est conciliable avec la spontanéité et la contingence sans lesquelles ce même libre arbitre serait impossible.

291. La liberté d'indifférence. — Lorsque l'on se pose la question de savoir comment le principe métaphysique de la vie

agit au sein de la nature physique, la première idée qui vient à l'esprit, parce qu'elle est la plus conforme aux apparences, c'est que ce principe métaphysique et cette nature physique sont deux existences distinctes, l'une active, l'autre passive, dont la première exerce une action directe sur la seconde, et se crée aux dépens de celle-ci un corps organisé et vivant. Mais alors un grand obstacle se dresse, celui des lois auxquelles obéissent les phénomènes ; car, si les choses étaient telles qu'elles devaient suivre un certain cours à supposer que le principe vital n'existât pas, comment admettre que ce cours ait pu être modifié par l'intervention d'un tel principe? De même, lorsque l'on se demande quel est le rapport de la volonté consciente d'elle-même et réfléchie aux raisons qui la font agir, on est tenté tout d'abord de considérer ces raisons comme extérieures à la volonté, et comme la sollicitant en quelque sorte du dehors. Mais, ici encore, apparaît une difficulté insurmontable. Seulement, cette difficulté ne vient plus de l'inviolabilité du principe des lois de la nature; elle vient d'un principe différent, mais corrélatif (127), le principe de la *raison suffisante.* En effet, si les raisons des choses subsistent en soi et indépendamment de la volonté, il faut nécessairement, ou bien que la volonté s'y soumette, auquel cas elle tombe sous la loi d'un déterminisme absolu ; ou bien qu'elle s'en affranchisse en se décidant sans raisons, ou contrairement aux raisons intrinsèquement les plus fortes, et alors le principe de la raison suffisante est violé. Un assez grand nombre de partisans du libre arbitre n'ont pas craint de prendre ce dernier parti, de même qu'ils s'étaient résignés à considérer l'acte libre comme une infraction aux lois de la nature physique. De là ce que l'on a appelé la doctrine de la *liberté d'indifférence.*

Mais peut-on bien considérer le principe de la raison suffisante comme moins inviolable que le principe des lois? Peut-on concevoir qu'une volonté intelligente, agissant en tant que telle, choisisse entre deux partis à prendre celui qu'elle se représente comme le moins bon ; ou seulement qu'en présence de deux actions à faire elle se décide pour l'une ou pour l'autre, lorsque les motifs sont rigoureusement égaux? On dit souvent que l'âne de Buridan ne se laissera pas mourir de faim entre ses deux sacs d'avoine. Sans doute, parce que l'essentiel pour lui c'est de manger, non de choisir, et qu'il lui importe fort peu de savoir s'il mangera d'abord le sac de droite ou le sac de gauche ; de sorte que le mieux qu'il puisse faire est de ne tenir aucun compte des raisons qu'il peut y

avoir de se porter d'un côté ou de l'autre. Mais supposez, au contraire, qu'il veuille faire un choix effectif. Alors la considération des raisons s'impose à lui, et, comme elles sont égales, il est impossible qu'il se décide. C'est pour cela que nous-mêmes, dans des cas semblables, nous cherchons les raisons les plus futiles pour rompre l'embarrassant équilibre de notre volonté, et si nous n'en trouvons point, nous jouons enfin notre décision à pile ou face. Reid a beau dire que, s'il a vingt guinées dans sa poche, il peut choisir l'une d'entre elles pour faire un payement sans avoir de raisons pour prendre celle-là plutôt qu'une autre. La vérité est qu'il ne choisit nullement, et que l'acte qu'il accomplit en prenant telle pièce, loin d'être indéterminé, comme il le suppose, est déterminé au contraire par des raisons de proximité et de commodité dont lui-même ne se rend pas compte. Donc, pas plus en fait qu'en droit, il n'est vrai de dire que la volonté puisse se décider contrairement aux motifs ou indépendamment des motifs.

291 bis. Rapports de la sensibilité et de la raison. — Toutefois la question est peut-être un peu plus complexe que nous ne l'avons supposé dans le raisonnement qui précède. Ce n'est pas, en effet, d'après des conceptions d'un caractère purement intellectuel que la volonté est appelée en général à prendre une résolution. Toutes les fois que nous avons à faire un choix entre différents partis possibles, les motifs qui nous sollicitent ne sont pas seulement d'ordre spéculatif, mais aussi, et surtout, d'ordre moral et d'ordre sensible ; c'est-à-dire que nos conceptions, en tant du moins qu'elles ont quelque rapport à notre volonté, sont nécessairement accompagnées de sentiments, de tendances, de dispositions affectives de toutes sortes. Dès lors ce n'est plus entre des idées que s'établit la lutte, c'est entre des affections sollicitant la volonté en des sens contraires. Le principe de la raison suffisante devient le principe de l'*inclination prévalente,* comme dit Leibniz, ou du *choix du meilleur*.

Mais ici une question se pose. De ce que nos idées s'accompagnent d'affections, résulte-t-il qu'elles ne possèdent par elles-mêmes, et en tant qu'idées, aucune puissance d'action sur la volonté? Si elles n'en possèdent aucune, nous sommes livrés au déterminisme des penchants. Dans le cas contraire, nous trouvons dans nos concepts une force capable de briser ce déterminisme, et cette force nous fait libres, ou plutôt elle est notre liberté même. Aussi un grand nombre de partisans de la liberté ont-ils cru devoir adopter cette dernière solution.

La thèse que soutiennent ces auteurs semble pourtant tout à fait inadmissible. On reconnaît, en effet, que « jamais l'homme n'agit par la pure raison, de même qu'il ne connaît jamais par la pure raison : il se mêle toujours quelque inclination à nos motifs, de même qu'il se mêle toujours quelque image sensible à nos conceptions[1] ». Mais, demanderons-nous, si nos idées n'ont point d'être en dehors des inclinations qui y sont jointes, comment peuvent-elles agir indépendamment, et même à l'encontre de ces inclinations? « De ce que la raison, continue le même auteur, n'est pas tout dans nos actions, même les plus excellentes, s'ensuit-il qu'elle ne soit rien, et même qu'elle n'en soit la partie essentielle, celle qui donne à l'acte son vrai caractère? » — Mais alors on oppose donc l'une à l'autre, comme deux contraires, la raison et la sensibilité? On fait à chacune d'elles sa part dans les décisions de la volonté. N'est-ce pas là dire d'une manière nette, contrairement au principe posé un instant auparavant, et qui est l'un des plus assurés de toute la philosophie, que la sensibilité peut aller sans la raison et la raison sans la sensibilité? Sans doute l'opposition de la raison et de la sensibilité est légitime; mais ce n'est pas en ce sens que la raison pourrait se séparer de la sensibilité et entrer en lutte avec elle. C'est en cet autre sens bien différent qu'il y a en nous des penchants supérieurs et des penchants inférieurs qui se disputent notre âme, et que l'homme pratiquement raisonnable est celui chez qui prédominent les penchants supérieurs, avec les lumières qui les accompagnent, et les actions vertueuses qu'ils déterminent. En tant qu'elle désigne les appétits tenant à la vie corporelle par opposition aux sentiments les plus élevés de notre nature, la sensibilité est certes très différente de la raison; mais en tant qu'elle désigne le côté affectif de notre être, sans spécification aucune sur la valeur de nos affections, — et c'est en ce dernier sens que le mot est pris ici, — la sensibilité s'oppose si peu à la raison que, là où elle manquerait, la raison, faute de matière, n'aurait pas d'exercice possible. L'hypothèse d'une volonté pure en lutte contre les penchants ne signifie rien par conséquent.

La question que nous avons à résoudre au sujet de l'application du principe de la raison suffisante aux actions humaines est donc, en définitive, celle-ci : Un penchant plus faible, abstraction faite de sa valeur esthétique ou morale, laquelle n'est pas en cause, peut-il quelquefois l'emporter sur un penchant plus fort? Or la réponse à

1. Paul Janet, *la Morale*, p. 478.

cette question ne saurait être douteuse : le *motif prévalent* l'emporte toujours et nécessairement. Non seulement, comme le disait Spinoza, et comme c'était aussi la pensée de Leibniz, une passion ne peut être vaincue que par une autre passion, mais encore c'est la plus forte qui l'emporte; de sorte que, lorsque nous résistons à une violente impulsion actuelle pour chercher un bien éloigné et idéal, c'est que ce bien, en dépit de l'apparence qui peut être contraire, exerce sur notre âme une séduction encore plus puissante que celle de l'objet opposé.

292. Comment la liberté est possible sans violation du principe de la raison suffisante. — Mais alors n'est-ce pas au déterminisme absolu que nous aboutissons ? Non; car, du moment où, comme nous l'avons fait remarquer (**291**), le problème du rapport de la volonté aux motifs se pose exactement de la même manière que celui du rapport du vivant à la nature physique extérieure ; du moment aussi où il est possible de concilier une réelle spontanéité chez le vivant avec l'observation rigoureuse des lois physiques dans le corps de ce vivant et dans la nature entière, il y a lieu de penser que le déterminisme des motifs est également conciliable avec la liberté proprement dite. Et, de fait, on va voir que la solution du premier problème convient au second et s'y applique parfaitement, sauf le changement des termes.

Ce qui donne lieu à la difficulté qui nous embarrasse c'est, on l'a dit encore, la supposition implicitement faite que les motifs sont extérieurs à la volonté; et il est certain que, tant que cette supposition subsiste, on n'a de choix qu'entre le déterminisme absolu et la liberté d'indifférence. Mais cette supposition est-elle nécessaire? Elle ne l'est pas le moins du monde, et même elle est absurde. En effet, qu'est-ce que parler de la force intrinsèque d'un motif? Le motif a-t-il donc en soi une puissance déterminée d'action sur la volonté, comme la charge de poudre a une puissance d'envoyer le projectile à telle distance? Mais, au contraire, nous voyons que la force d'un motif est toute relative aux dispositions du sujet qui l'envisage : par exemple, un motif d'honneur et de justice, qui est décisif pour un honnête homme, ne pèse rien dans la conscience d'un fripon. Si donc il y avait des raisons valables pour faire rentrer, comme nous l'avons fait, dans l'unité organique d'un vivant quelconque tous les phénomènes de la nature, il y a des raisons analogues, et de plus frappantes encore, de rattacher au sujet capable

de penser et de vouloir les motifs qui, nécessairement, commandent son choix et dirigent son action[1]. Du reste, ce n'est pas là une conception nouvelle pour nous, puisque déjà, en pychologie (161), nous avons reconnu que la volonté n'est pas autre chose que le système organique des désirs, uni, évidemment, aux représentations et constituant avec elles des motifs.

Ainsi les motifs viennent de la volonté, exactement comme les phénomènes de la vie physique viennent du principe transcendant qui est l'âme végétative. Dès lors le déterminisme des motifs est une vérité évidente, puisque, la volonté n'apparaissant plus comme un pouvoir appelé à décider entre eux d'une façon plus ou moins arbitraire, il ne reste plus, pour expliquer l'action produite, que la supériorité de puissance des motifs qui l'ont emporté sur ceux qui ont été vaincus. Et, d'autre part, la liberté est sauve; car si, dans la conscience d'un homme, les motifs contraires luttent les uns contre les autres à la manière de deux armées ennemies qui en viennent aux mains, il ne faut pas oublier qu'au-dessus de ces deux groupes de forces opposées est une puissance métaphysique, la volonté, à qui seule appartient l'action véritable; puissance qui, tout en n'agissant jamais que conformément aux motifs, n'en dépend cependant pas, puisqu'elle les produit; et qui est libre, puisqu'elle trouve en elle-même tous les éléments, tous les principes, toutes les conditions de sa propre activité.

293. Nature et conditions de la liberté. — Toutefois il faut reconnaître que cette liberté de notre vouloir, si elle se réduisait à ce que l'on vient de dire, ne serait rien de plus que la simple spontanéité appartenant à la monade, c'est-à-dire que son indépendance serait en somme plus négative que positive, puisqu'elle consisterait seulement dans le fait de ne subir aucune contrainte du dehors, et n'irait pas jusqu'à cette possession de soi sans laquelle pourtant il n'y a pas de vraie liberté. Mais l'activité men-

1. Nous disons des *raisons analogues*, mais, en réalité, c'est trop peu dire. Les raisons sont identiques. Nous voulons dire qu'en résolvant le premier problème on résout implicitement le second, et *vice versa*, parce qu'ils ne font qu'un. D'abord, ce serait une erreur de croire que les motifs qui nous déterminent à agir, quand nous agissons avec conscience et réflexion, soient quelque chose de moins universel que l'ensemble des phénomènes d'ordre physique par lesquels notre vie se réalise; car les raisons de nos raisons, les causes de nos motifs, plongent à l'infini dans l'ordre général de la nature. De plus, il n'est pas admissible que la propriété d'avoir des raisons, et, par suite, de constituer des motifs pour l'intelligence, appartienne à quelques phénomènes seulement, sans appartenir à tous. Donc les choses et les raisons des choses sont solidaires et inséparables; de sorte que faire rentrer dans le sujet les choses c'est y faire rentrer les raisons des choses; et, inversement, rattacher au sujet les raisons des choses, c'est y rattacher les choses mêmes.

tale possède, chez l'homme du moins, un pouvoir de réfléchir sur soi, de se juger, de se comprendre, et par suite de se modifier elle-même, conformément à des principes entrevus par la raison et acceptés par la volonté. Or cela c'est la liberté entendue en son vrai sens, c'est-à-dire le libre arbitre. Le libre arbitre est donc réellement *le pouvoir d'agir d'après des concepts*. Et si nous avons critiqué plus haut (291 bis) cette formule, c'est qu'il nous a paru qu'on l'entendait mal, en supposant que la réflexion entre en lutte avec la spontanéité naturelle, et que ses victoires constituent des triomphes de la raison sur les penchants, ses défaites, des triomphes des penchants sur la raison. Mais, si on l'entend en cet autre sens que la réflexion modifie la spontanéité même, la pétrit en quelque sorte et la transforme à quelque degré, la formule redevient vraie. C'est une erreur de croire que, nos dispositions étant telles à un moment donné, la réflexion puisse changer quelque chose à l'acte qu'elles entraînent; mais c'est une vérité que la réflexion a eu ou a pu avoir part à la formation de nos dispositions mêmes.

Ainsi c'est la réflexion qui nous fait libres, pourvu que déjà nous soyons capables d'une action spontanée. La conséquence, c'est que notre liberté ne devient effective que dans la mesure où nous usons de ce pouvoir de réfléchir. Comprendre nous-mêmes et la nature, et travailler sans relâche à nous adapter de mieux en mieux à l'ordre réel des choses, voilà pourquoi la vie nous a été donnée. Mais il faut du courage pour entreprendre une pareille tâche. C'est ce qui fait que tant d'hommes vont au hasard des circonstances, suivant seulement les impulsions de leur nature, ou sont de simples marionnettes dont d'autres plus avisés tiennent les fils. Celui-là seul est maître de soi qui est capable de rentrer en soi; car, si nous sommes libres, c'est dans le fond intime de notre être, par où nous sommes unis à Dieu. Quant à ceux qui sont toujours à la surface d'eux-mêmes, dans la région des penchants et des appétits, à ceux qui n'ont point de fond, qui sont tout en carapace, ils ont sans doute à l'égard de la nature ce genre d'indépendance possédé par l'insecte et même par la plante, qui font eux-mêmes leur corps et ne le subissent point; mais la vraie liberté leur manque, sans que d'ailleurs leur responsabilité se trouve par là atténuée, bien au contraire, puisque pour se rendre libres il leur suffirait de le vouloir.

294. Comment les résolutions futures d'un homme peuvent être prévues sans être nécessaires. — Mais

comment accorder l'indétermination de nos résolutions avec le déterminisme rigoureux des motifs qui nous font agir? Absolument comme on a accordé déjà l'action spontanée et contingente de la monade en tant que principe vital avec le déterminisme rigoureux des lois de la nature; car les deux problèmes sont parfaitement analogues, ou pour mieux dire n'en font qu'un. Comment se peut-il, disions-nous (289), qu'il reste quelque indétermination dans la production de tel phénomène d'un corps organisé, alors que ce phénomène peut être rattaché par des lois nécessaires à tous les autres phénomènes du même corps? Et la réponse était que le phénomène en question dépendait à la vérité de tous les autres, mais que tous ces autres formaient un infini, par conséquent un indéterminable, ce qui le supposait lui-même indéterminé. Ici, de même, on demande comment il se fait qu'une résolution nécessitée par les motifs puisse demeurer contingente et libre. Et la raison qu'il en faut donner c'est que les motifs sont, comme le corps organisé, un infini, parce qu'ils expriment tout l'être moral et aussi tout l'être physique; de sorte que la volonté, qui est l'unité du tout qu'ils forment, et de laquelle en réalité ils procèdent, est une puissance métaphysique autonome, de même et plus encore que l'activité créatrice de la vie.

Du reste, il est évident qu'il y a une large part à faire au déterminisme tant dans les actes de la volonté que dans les phénomènes de la vie; puisque ces actes et ces phénomènes sont déterminés, partiellement au moins, par chacun des antécédents auxquels il plaira de les rattacher, et indéterminés seulement en tant qu'il est impossible de les rattacher à tous leurs antécédents, parce que la série en est infinie. Cette part même qu'il faut faire au déterminisme ne saurait être limitée, puisque, pouvant toujours rattacher un phénomène à un nombre croissant d'antécédents, on a toujours le pouvoir de l'enserrer dans une détermination de plus en plus étroite, qui pourtant ne sera jamais une détermination absolue. C'est ce qui explique pourquoi notre responsabilité n'est jamais entière, et comment même on peut faire la part aussi grande que l'on veut dans nos dispositions, et par suite dans nos actes, à l'hérédité, aux circonstances extérieures, etc. On remarquera aussi que la volonté, sans cesser d'être libre, prend, dans la doctrine que nous exposons, un caractère de stabilité qui contraste beaucoup avec les allures de balance folle qu'elle prend dans la doctrine de la liberté d'indifférence. Quelque autonome que soit la volonté, il y a de la suite et un développement continu dans la série des phases

de son action. Dans l'ordre physique, cette sorte de lest imposé à une spontanéité en elle-même infinie c'est, indépendamment des lois générales de la vie, distinctes des lois physico-chimiques, ce que l'on appelle le *tempérament;* dans l'ordre psychologique et moral, c'est ce que l'on appelle le *caractère.*

C'est parce que notre volonté présente continue notre volonté passée et en dépend même dans une mesure inassignable qu'il est possible, en général, avec une connaissance suffisante des antécédents et du caractère, de prévoir ce que seront dans une circonstance donnée les résolutions d'un homme. Seulement, la prévision ne pourra porter que sur la substance de l'acte futur, et non sur les détails; parce que la substance de l'acte, exprimant ce qu'il y a de général et de constant dans les dispositions de la volonté, est en quelque sorte la part du déterminisme, tandis que les détails, avec l'analyse infinie qu'il faudrait faire pour les expliquer jusqu'au bout, représentent la part de la spontanéité et de l'indétermination. Par exemple, qu'un homme riche et généreux vienne à apprendre qu'un pauvre est mourant de faim à sa porte, il est certain qu'il ne le laissera pas sans secours. Mais comment le secourra-t-il? Lui donnera-t-il de l'argent, ou des aliments? Et quelle somme d'argent? quels aliments? Voilà ce qui demeure indéterminé. Il y a pour cet homme généreux une nécessité de faire le bien inhérente à son caractère, mais non pas une nécessité de le faire de telle ou telle façon.

Du reste, la substance même de l'acte ne peut jamais être prévue avec une entière certitude. Ainsi il est infiniment probable, mais non pas absolument sûr, que l'homme riche et généreux dont nous venons de parler ne fermera pas l'oreille à la plainte du pauvre. Qui eût été appelé à porter un pronostic sur la conduite d'Auguste apprenant la trahison de Cinna eût juré qu'il se vengerait. Sans doute de pareils changements, pour brusques qu'ils sont, ne sont jamais subits, et celui qui saurait « sonder les reins et les cœurs » pourrait toujours les voir venir de plus ou moins loin; mais, si l'imprévisibilité de pareils actes ne tient pas à ce que ces actes sont en opposition avec le caractère actuel, puisqu'une telle opposition n'existe pas, elle tient à ce que le caractère lui-même a changé plus qu'il n'était possible de le prévoir. C'est que le caractère est façonné sans cesse par la volonté, et que, la volonté étant une puissance métaphysique, on ne peut connaître à l'avance ni la direction ni l'intensité de son action.

Ainsi notre théorie de la liberté explique la prévisibilité réelle,

et cependant relative et imparfaite, des actes humains; et par là on peut dire qu'elle rend bien compte des faits. Ce point, il est vrai, serait contesté par plusieurs philosophes, à qui une prévisibilité relative ne suffit pas. Non pas que personne ait jamais cru à la possibilité de prévoir avec une certitude et une précision parfaites un événement futur dépendant de la volonté d'un homme. On s'est contenté d'affirmer l'absolue prévisibilité *en soi,* en reconnaissant qu'il n'y a point d'absolue prévisibilité *pour nous,* en raison de l'infinie complexité des causes dont dépend l'événement futur, et de l'impuissance où nous sommes de les connaître toutes. Mais la vérification expérimentale de la prévisibilité, qui dans ces conditions échappait, on a pensé la retrouver en considérant, non plus des actes isolés de la volonté humaine, mais des groupes de faits d'ordre psychologique. L'expérience, effectivement, prouve que certains actes humains qu'on croirait assez volontiers indéterminés en eux-mêmes, mariages, suicides, etc., forment dans un groupe social donné, et surtout lorsque ce groupe est assez étendu, des nombres qui demeurent à peu près constants tant que les conditions d'existence du groupe ne varient pas sensiblement. Donc il y a une détermination qui n'est que relative, mais qui peut s'approcher de plus en plus d'une détermination rigoureuse, du nombre des mariages et des suicides qui se produisent en un temps donné, dans un pays donné, ce qui serait impossible, a-t-on dit, si chaque mariage et chaque suicide n'était pas en lui-même rigoureusement déterminé.

Cette conclusion est loin de ressortir des prémisses avec évidence. Il est même assez facile de montrer qu'elle ne s'y rattache pas du tout. En effet, le nombre des faits tels que mariages et suicides qui se produisent chaque année dans un pays est la conséquence manifeste de causes telles que le chiffre de la population, la situation économique du pays, la législation existante, les idées régnantes en matière morale et religieuse, etc., causes qui sont toutes d'ordre social. Ce nombre est donc lui-même, *en tant que nombre,* un fait social, et ce sont des causes d'ordre social qui l'expliquent. Or les causes qui donnent lieu à la production d'un acte particulier sont, au contraire, d'ordre individuel. Donc ce ne sont pas les causes, déterminantes ou non, qui ont décidé Pierre, Paul, Jean, etc., à se marier cette année, qui, prises ensemble, permettent de rendre compte du nombre que forment tous les mariages contractés cette année en France, et encore moins du peu de différence de ce nombre et de celui des mariages contractés l'année dernière.

Ainsi il n'existe pas de faits positifs qu'on puisse donner comme preuves de la prévisibilité absolue des actes futurs d'un homme; et, par conséquent, c'est vraiment rendre compte de toute l'expérience que d'expliquer une prévisibilité relative de ces mêmes actes.

295. La liberté des groupes sociaux. — Une question intéressante qui se rattache à la question de la liberté des individus c'est celle de la liberté des groupes sociaux. Les nations, comme les hommes, naissent, progressent, déclinent et meurent. Il y a donc en elles un processus vital tout à fait analogue à celui qui existe dans les espèces animales et dans l'espèce humaine, ce qui autorise à leur attribuer une âme, et par suite une réelle spontanéité, qui les rend, comme nous-mêmes, maîtresses du moins jusqu'à un certain point, et responsables de leurs destinées.

Ainsi les nations sont de véritables êtres, vivants et autonomes. Et l'autonomie qu'elles possèdent ce n'est pas celle qui est inhérente à la spontanéité purement vitale, c'est l'autonomie véritable, celle que donne la réflexion aux individus qui sont capables de réfléchir, en un mot, la liberté ou le libre arbitre. Car si l'âme d'une nation ne pense point par elle-même, elle pense par les individus qui la composent; et ces pensées, lorsqu'elles ont pris un certain caractère de généralité, constituent comme la conscience de cette âme.

Mais comment convient-il d'entendre la liberté des nations? Exactement comme nous avons entendu la liberté des individus; car les principes sont les mêmes de part et d'autre. Deux écueils ici sont à éviter. L'école naturaliste prétend que la destinée future d'une nation est entièrement déterminée par son passé et par l'ensemble des circonstances au milieu desquelles son existence évolue; de sorte que, comme le dit M. Taine[1], « d'avance la nature et l'histoire ont choisi pour nous; c'est à nous de nous accommoder à elles; car elles ne s'accommoderont pas à nous; la forme politique et sociale dans laquelle un peuple peut entrer et rester n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé ». C'est la doctrine du déterminisme absolu transportée de la vie individuelle à la vie sociale. D'autres théoriciens estiment au contraire que le passé n'est rien, qu'on peut à tout moment faire litière de tout ce qui existe, qu'il suffit d'une loi pour changer tout

1. *L'Ancien Régime*, Préface.

l'ordre social et réaliser l'idéal d'un seul coup : c'est la thèse qui a inspiré, implicitement au moins, Rousseau, Sieyès, tous les faiseurs de constitutions, et c'est, dans le domaine social, l'équivalent de la théorie de la liberté d'indifférence appliquée à l'individu. Entre ces deux excès la sagesse veut qu'on prenne un moyen terme. Il n'y a dans la vie des nations ni un déterminisme ni un indéterminisme absolus, mais un progrès, ou plutôt un devenir, dans lequel le passé prépare l'avenir sans le rendre nécessaire ; de sorte qu'un peuple, de même qu'un individu, fait lui-même sa destinée jour par jour, avec continuité sans doute, mais aussi avec une liberté qui l'expose toujours à tomber s'il s'abandonne, qui lui permet de se relever toujours s'il le veut résolument.

CHAPITRE V

LE DÉTERMINISME ET LE FATALISME

296. Le déterminisme physique et le déterminisme psychologique. — A la doctrine de la liberté s'oppose non pas précisément le déterminisme, — puisque nous n'avons pu concevoir la contingence, sans laquelle il n'y a pas de liberté véritable, que dans et par le déterminisme, et seulement comme une limite au déterminisme même, — mais le déterminisme absolu, qui exclut toute limite, et qui par conséquent nie toute contingence. Nous avons à discuter cette dernière doctrine. Mais, auparavant, une observation est nécessaire.

De quelque façon qu'on l'entende, qu'on le considère comme relatif ou comme absolu, le déterminisme est double, physique et psychologique, et cette dualité est irréductible. Du reste, plus d'une école philosophique a tenté de la faire disparaître. Les Scolastiques, avec leur conception exclusivement dynamique de l'univers, tendaient à faire rentrer dans le déterminisme psychologique le déterminisme physique, c'est-à-dire à nier ce dernier. Mais c'est la grande conquête de la science et de la philosophie modernes d'avoir établi le caractère purement rationnel et abstrait des lois de la nature, et d'avoir renoncé pour l'explication des faits physiques aux principes d'ordre psychologique. Depuis Descartes, précisément sous l'empire du très vif sentiment que l'on avait à ce sujet, on a tendu souvent, au contraire, à chercher dans l'ordre physique les raisons dernières des déterminations des phénomènes de l'ordre mental. Mais, s'il faut reconnaître qu'en effet l'analogie de nature est extrême entre le phénomène pur, c'est-à-dire le phénomène réduit à son essence, qui est, suivant Descartes, le mouvement, et l'idée pure, c'est-à-dire l'idée dépouillée de tout élément sensible, au point que l'absolu matérialisme et l'absolu idéalisme

sont à peu près indiscernables l'un de l'autre, comment ne pas reconnaître aussi l'hétérogénéité radicale de ces deux choses, ou plutôt de cette chose unique, abstraite, inerte, indifférente, impersonnelle, qui est à volonté idée ou matière, avec cette autre chose concrète, agissante, toujours déterminée dans le sens du bien, toujours tournée vers ce qui peut donner satisfaction à un être sensible, nous voulons dire la tendance, l'appétition, le désir ? Le déterminisme psychologique est donc irréductible au déterminisme physique, tout autant que le déterminisme physique l'est au déterminisme psychologique.

Il résulte de là que pour discuter comme il convient l'hypothèse du déterminisme absolu nous avons à nous demander ce que vaut cette hypothèse, d'abord dans le domaine des faits physiques, puis dans celui des faits psychologiques ; et enfin comment, à supposer que ces deux formes du déterminisme puissent se constituer chacune prise à part, il sera possible de les mettre d'accord l'une avec l'autre, c'est-à-dire comment les deux déterminismes, bien loin de détruire l'unité de la nature, y trouvent naturellement leur place et concourent même à la produire.

297. Le déterminisme des lois de la nature et le mécanisme universel. — Le déterminisme physique peut lui-même se concevoir de deux façons bien différentes.

On peut d'abord, avec Stuart Mill, assigner comme causes déterminantes d'un phénomène les relations diverses que ce phénomène soutient avec des phénomènes différents. Dans la pensée de Stuart Mill chaque phénomène avait pour condition d'existence un ensemble de circonstances positives et négatives constituant son *antécédent inconditionnel :* non pas que l'antécédent inconditionnel produisît le conséquent d'une manière effective ; mais il en était invariablement suivi, et c'était assez pour la science comme pour la pratique. Toutefois cette conception a quelque chose de manifestement étroit et insuffisant. Comment admettre sérieusement qu'un phénomène N n'ait dans tout l'univers de relations de dépendance qu'avec un antécédent inconditionnel M ? Ne serait-ce pas isoler le groupe MN, et par là même rompre à l'infini l'unité du monde phénoménal ? Il est vrai que M a un antécédent qui est L, et N un conséquent qui est O ; mais alors c'est la série LMNO qui est isolée de toutes les séries similaires, et le résultat est le même. Puis comment comprendre que M soit invariablement suivi de N s'il ne le produit en aucune manière ; et comment comprendre

qu'il le produise? La thèse de Stuart Mill appelle donc des rectifications nécessaires. Ces rectifications consisteront d'abord à ne plus chercher dans les antécédents d'un phénomène les conditions effectives, productrices ou non, de son apparition, et à reporter de l'ordre phénoménal à l'ordre métaphysique les causes par lesquelles il est déterminé quant à l'existence. Ensuite il conviendra de mettre ce phénomène en connexion et en corrélation, non plus avec quelques-uns des phénomènes de l'univers, mais avec tous. Cela fait, il ne restera plus à considérer dans le phénomène que les différents caractères qu'il présente, et chacun de ces caractères, chacun de ces aspects de sa nature devra s'expliquer, *suivant une loi,* par sa corrélation avec un autre phénomène.

Telle est, si l'on s'en tient à l'idée d'expliquer les phénomènes par des lois, la seule forme que puisse prendre le déterminisme physique. Mais le déterminisme physique ainsi entendu n'a rien qui soit contraire à la doctrine de la liberté, puisque les vraies causes, qui sont les causes métaphysiques, n'y sont point comprises. Ce point a été traité déjà (289), et nous ne croyons pas utile d'y revenir. Une conception du déterminisme physique qui exclut la liberté est donc nécessairement tout autre que ce que nous appelons ici le déterminisme des lois de la nature.

Ce qui caractérise la doctrine de la liberté c'est qu'elle affirme, non pas l'imprévisibilité absolue des événements futurs, car alors elle serait en opposition trop manifeste avec l'expérience (une pareille thèse est le fait de la doctrine de l'indifférence, non le sien), mais la possibilité d'une prévision qui ne détermine ces événements qu'en gros et d'une manière approximative ; qui par là même comporte en général une part d'incertitude, — une circonstance insignifiante en apparence pouvant quelquefois, comme le léger mouvement de l'aiguilleur du chemin de fer, modifier profondément le phénomène tout entier ; — et qui enfin n'a de valeur que jusqu'à une échéance plus ou moins rapprochée, parce que le temps est évidemment une cause d'incertitude croissante ; étant bien entendu d'ailleurs que cette prévisibilité imparfaite, ou imprévisibilité relative, est une imprévisibilité en soi, et non pas seulement par rapport à nous : nous voulons dire une imprévisibilité tenant, non pas à notre ignorance et à l'imperfection actuelle de nos moyens de connaître, mais à la nature des choses et à la constitution même du monde phénoménal ; une imprévisibilité par conséquent radicale et absolue. Dès lors ce qui caractérise les doctrines opposées à la contingence c'est nécessairement que les événements dont se compose

la vie universelle peuvent être expliqués dans le dernier détail, d'une manière adéquate, avec une certitude entière, et prévus dans l'avenir ou retrouvés dans le passé pour des périodes illimitées.

Mais comment une prévision de ce genre peut-elle se concevoir? D'une seule manière, car elle a une condition unique, nécessaire et suffisante : à savoir, que tous les phénomènes de l'univers, à travers l'infinité du temps et de l'espace, soient liés les uns aux autres par des relations intelligibles, c'est-à-dire mathématiques ; qu'il existe, par conséquent, une équation colossale, infinie, déterminant tous les phénomènes de l'univers en fonction les uns des autres. Il est clair, en effet, que la prévision dont nous parlons n'est possible que par le moyen d'une telle équation, et que, si une telle équation existe, la prévision ne peut faire défaut à qui est capable de la construire. Mais admettre l'existence de cette équation, c'est considérer le monde phénoménal comme n'étant en réalité qu'un système de mouvements connexes entre eux, et régis, cela va de soi, par les lois de la mécanique; car ce qu'il y a d'intelligible dans le monde phénoménal c'est uniquement le mouvement. Donc la seule conception du déterminisme physique qui nie effectivement la liberté c'est, à ce qu'il semble, le *mécanisme universel.*

Et cependant certains partisans du mécanisme ont cru que leur hypothèse n'impliquait pas, dans l'ordre physique, un déterminisme universel et absolu. Si cette opinion était fondée, la doctrine de la liberté ne rencontrerait véritablement pas d'obstacles; mais elle ne l'est pas, ainsi qu'on va le voir.

298. Tentatives diverses pour concilier le mécanisme avec la doctrine de la liberté. — La première en date de ces tentatives est celle de Descartes. Ce philosophe prétendait réserver à la volonté libre une réelle influence sur le monde physique, et cela en se fondant sur la nature et les conditions du mouvement même. En effet, disait-il, la force à déployer pour mettre un corps en mouvement avec une vitesse donnée est la même quelle que soit la direction que prendra ce corps. Donc la direction d'un corps en mouvement est chose indifférente; et par conséquent on conçoit que la liberté puisse modifier la direction de certains mouvements, et agisse par là d'une manière très efficace sur le monde des phénomènes sans porter la moindre atteinte aux lois mécaniques qui les régissent. Mais ce raisonnement de Descartes est faux. La science, en effet, a prouvé que, pour modifier la direction d'un mouvement, il faut créer soi-même

un autre mouvement, ce que la volonté libre ne peut pas faire pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'une création de mouvement, au sens littéral et absolu de ce mot, — et c'est bien d'une création de ce genre qu'il s'agit ici, — est contraire au principe de la *permanence de la force,* c'est-à-dire à ce principe scientifiquement établi suivant lequel aucune force nouvelle ne s'introduit dans le monde, aucune force existante ne s'y anéantit; ensuite, parce qu'il est incompréhensible et absurde qu'une puissance qui n'a rien de physique, comme la liberté, soit capable de créer un phénomène physique comme le mouvement; et enfin, parce qu'il est de la nature d'une cause créatrice d'être illimitée dans sa puissance; de sorte que, si la volonté libre est capable de créer la moindre quantité de mouvement, elle en peut créer une quantité quelconque : et alors qui pourrait nous empêcher, comme dit Leibniz, « de sauter jusqu'à la lune »?

Dans ces derniers temps le même problème a été repris et traité d'autre manière. L'idée de laquelle on est parti c'est toujours l'idée de Descartes, à savoir celle de l'indétermination de la direction du mouvement. Seulement, tandis que Descartes voyait cette indétermination partout, on en a fait un accident et un cas exceptionnel dans la nature. M. de Saint-Venant, par exemple, a fait observer qu'une sphère rigoureusement géométrique placée sur le sommet d'un cône, et ayant son centre dans l'axe de ce cône, est parfaitement indéterminée à tomber suivant telle ou telle arête. Mais il est évident que le cas invoqué par ce savant est sans valeur pour l'objet qu'il se propose, attendu que c'est un cas *idéal,* un cas, par conséquent, qui ne se rencontre jamais dans la nature : or c'est dans la nature, et non ailleurs, que doit être cherchée l'indétermination de certains mouvements pour rendre possible l'action de la liberté dans le monde.

Un autre savant, M. Boussinesq, a cru découvrir par le calcul qu'il est dans les mouvements de certains corps, des corps célestes par exemple, des points où la marche en avant devient possible suivant plusieurs directions à la fois, de sorte qu'une force d'intensité quelconque, si faible qu'on le voudra, et même, à la limite, une force *nulle,* suffit pour imprimer au mobile l'une ou l'autre de ces directions : et qui nous dit, ajoute-t-on, que dans les mouvements vitaux élémentaires il ne se rencontre pas quelque chose de semblable? Mais c'est encore là une thèse inacceptable, car une force nulle n'est pas une force; et si la force qu'on suppose nécessaire pour donner la direction n'est pas rigoureusement nulle, mais seu-

lement très petite, cette force crée un mouvement dont le principe n'était pas dans les forces préexistantes de la nature; or ce mouvement, si faible qu'il soit, est tout aussi impossible que s'il devait avoir une intensité considérable. Du reste, on demandera comment il se fait que les planètes, dont la marche est supposée indéterminée à un certain moment, ne s'égarent jamais dans l'espace, et suivent toujours le même orbite. C'est là un fait incompréhensible; car, si vraiment l'indétermination dont on nous parle est totale, c'est le hasard seul qui décide de la direction que prend la planète, et l'on sait que le hasard n'a pas coutume d'agir toujours de la même manière. Enfin, à supposer qu'il pût se produire dans le monde une indétermination réelle dans la direction d'un mouvement, il faudrait toujours qu'on expliquât comment cette indétermination peut être levée par une intervention de la liberté; ce qui n'est pas facile, attendu que le problème ainsi posé c'est l'insoluble, ou plutôt l'absurde question de savoir comment une substance purement immatérielle peut exercer une action transitive sur une nature physique supposée existante en dehors et indépendamment d'elle.

Il paraît bien, par conséquent, que le mécanisme et la liberté sont décidément exclusifs l'un de l'autre. Une étude complète du problème de la liberté suppose donc nécessairement une réfutation du mécanisme.

299. Discussion du mécanisme universel[1]. — Considérons d'abord la question au point de vue de la science et de ses conditions d'existence.

Une chose est incontestable, c'est que toutes les explications que la science donne actuellement des phénomènes sont fondées sur la connaissance des lois de la nature, y compris, bien entendu, celles du mouvement, et n'exigent aucun recours à l'équation idéale que le mécanisme lui-même reconnaît n'exister pas et ne pouvoir jamais exister pour nous. Ainsi le déterminisme des lois a tout au moins pour lui l'avantage de la possession effective et actuelle. Mais, dit-on, la science fondée sur la considération du rapport existant entre un antécédent A et son conséquent B, cette science qui se contente de constater et d'ériger en lois universelles des faits tels que celui-ci : l'eau bout à 100° sous la pression 760 mm.; ou cet autre, que la chaleur dilate les corps, cette science est une

1. Pour un examen plus approfondi de la question, voir le premier de nos trois articles sur le Problème de la vie (*Revue philosophique*, janvier 1892).

science provisoire, adaptée à l'imperfection actuelle de l'analyse mathématique et de notre connaissance positive de la nature; ce n'est pas la science définitive et vraie. C'est la préparation de quelque chose de meilleur, une pierre d'attente dont il faut nous contenter puisque nous ne pouvons pas mieux faire; mais la science parfaite, celle à laquelle l'esprit humain aspire, c'est celle qui a pour objet le mécanisme universel.

Ce sont là des vues grandes et belles, assurément; mais il s'agit de savoir si cet idéal que certains savants proposent à la science est un idéal accessible. Qu'il ne le soit pas, c'est ce que personne ne voudrait contester. Mais alors que vient-on objecter à la doctrine de la liberté une prétendue connaissance intégrale de la nature qu'on est obligé de reconnaître comme n'étant ni réelle ni possible? — Elle est possible en soi, disent les partisans du mécanisme. — Nous répondons : si elle était possible en soi, elle serait possible pour nous, parce que rien ne peut limiter la puissance de notre entendement. Un progrès de la pensée appelle un progrès ultérieur. Par conséquent, rien ne peut nous empêcher d'atteindre, de degré en degré, une connaissance qui, comme celle-ci, est homogène à la nôtre, puisqu'elle est discursive comme la nôtre; de sorte que déclarer cette connaissance impossible pour nous revient à la déclarer impossible absolument, c'est-à-dire chimérique.

L'hypothèse du mécanisme universel donne lieu à bien d'autres difficultés encore. A qui s'en tient au déterminisme des causes il n'y a pas lieu de demander l'explication de l'existence effective et concrète des phénomènes, puisque le principe de cette existence appartient à l'ordre métaphysique. A l'égard du mécanisme universel il en est autrement, puisque la connaissance de ce mécanisme, par cela même qu'elle embrasse l'universalité des choses, remplace la métaphysique, ou plutôt est elle-même une métaphysique, et par conséquent doit rendre compte, non plus seulement des relations abstraites des phénomènes, mais encore de leur réalité concrète. Or, dans l'hypothèse mécaniste, les phénomènes sont des mouvements, et ce qui permet de rendre compte de ces mouvements ce sont encore des mouvements, puisqu'il n'y a pas autre chose. Voici donc, en définitive, le mouvement chargé de fournir les principes concrets du mouvement même. Que deviennent alors les belles démonstrations par lesquelles Leibniz a établi que le mouvement ne se suffit pas à lui-même, et que si, quant à ses déterminations, il s'explique par les lois de la mécanique, quant à son être il ne peut s'expliquer que par un principe métaphysique, la *force*?

Puis, comment comprendre qu'un mouvement puisse être déterminé par d'autres mouvements, lorsque ces autres mouvements forment une infinité? C'est évidemment impossible, puisque, l'infini étant inépuisable, faire dépendre un phénomène d'une somme infinie de conditions revient à dire qu'il ne peut être réalisé.

On peut encore considérer que le mécanisme universel, qu'il vaudrait mieux appeler *intégral,* attendu que le véritable universel est un et indivisible, est une doctrine d'intégrale intelligibilité, c'est-à-dire une doctrine qui supprime de ce monde toute espèce de mystère, du moins au regard d'un entendement capable de s'élever à la conception mathématique qui dévoile le secret de toutes choses. Or cela encore souffre assurément des difficultés considérables. Car dire qu'il n'y a dans les choses aucun mystère c'est dire qu'il n'y a pas d'infini, pas d'universalité réelle, ni par conséquent d'unité vraie; pas de raison pure, mais seulement de l'entendement; pas d'âme ni de matière, mais seulement des mouvements et des idées. Sans doute le mystère se laisse entamer, mais il ne se laisse jamais totalement réduire. L'entendement entreprend sur le domaine de la matière lorsqu'il explique la constitution d'une masse corporelle par les mouvements des parties qui la composent; sur l'âme, lorsqu'il explique les phénomènes de la vie par les lois physico-chimiques, et ceux de la pensée par les lois de l'association des idées; sur l'un, l'infini et l'universel, lorsqu'il rassemble en une vue synthétique les différentes étapes du progrès que lui-même a fait à travers la multiplicité des choses. Partout ainsi il tend à se substituer à la raison pure, mais nulle part il n'y réussit, parce qu'on ne fait pas de l'un avec du multiple, de l'infini avec du fini, de la matière avec du mouvement, de l'âme avec des faits de conscience. Le mystère est donc irréductible dans la nature, parce que le transcendant est partout; de sorte qu'une doctrine d'entière intelligibilité, comme est le mécanisme universel, se heurte à tout instant à l'évidente impossibilité où est une pensée discursive de tout analyser et de tout comprendre.

Au reste, renoncer au mécanisme universel ce n'est pas renoncer par le fait même à toute explication mécanique des phénomènes de la nature. Il est toujours vrai que le seul phénomène qui soit intelligible par essence c'est le mouvement. Il est vrai aussi que le mouvement est nécessairement la forme fondamentale des phénomènes par le fait qu'ils appartiennent au temps et à l'espace. La science est donc fondée à chercher, comme elle le fait, dans les lois du mouvement le principe des lois physico-chimiques. D'ailleurs

les succès qu'elle obtient dans cette voie démontrent assez la légitimité de la tentative. Mais la doctrine de la liberté n'est par là en rien compromise ; car il lui importe peu que les lois de la nature par lesquelles on explique les rapports abstraits des phénomènes entre eux soient ou non des lois mécaniques. Il est donc une forme du mécanisme que cette doctrine ne repousse pas. Ce qu'elle repousse c'est l'idée qu'il soit possible d'expliquer intégralement par des principes mécaniques ce qu'il y a de qualitatif dans les phénomènes, couleur, chaleur, matière, etc., parce qu'alors toute transcendance disparaîtrait de la nature ; et c'est aussi l'idée d'étendre sur le monde phénoménal tout entier dans le passé et dans l'avenir le mécanisme comme une sorte de réseau qui en relierait toutes les parties entre elles par des liens d'une inflexible nécessité, parce qu'alors c'est à la contingence qu'il faudrait renoncer, et que sans la contingence il n'y a pas de liberté véritable. Mais ces deux idées sont deux illusions : c'est du moins ce que nous nous sommes efforcé d'établir dans les considérations qui précèdent.

300. Le déterminisme psychologique. — Le déterminisme psychologique qu'on peut avoir à réfuter comme contraire à la doctrine de la liberté, n'est pas, on le comprend bien, celui qui consiste à affirmer que, dans chaque cas particulier, nos motifs d'agir étant donnés, nos résolutions n'ont plus rien d'indéterminé, et suivent nécessairement le motif prévalent ; puisque, d'une part, adopter l'opinion contraire à celle-ci c'est tomber dans la liberté d'indifférence, et que d'autre part, comme nous l'avons fait voir, la détermination de la résolution par les motifs n'exclut en rien la liberté du vouloir. Le déterminisme psychologique qui nie la liberté est donc autre chose. Mais qu'est-il ? Voilà ce que les partisans du déterminisme absolu, ceux du moins qui ne s'en tiennent pas au déterminisme physique, devraient bien nous dire avec précision, et ce dont pourtant il ne paraît pas qu'aucun d'eux jusqu'ici se soit sérieusement mis en peine. Il est vrai qu'il y avait là pour eux une tâche singulièrement ardue ; et même nous ne croyons pas qu'il soit possible de présenter, de façon à la rendre seulement intelligible, la thèse du déterminisme psychologique. La grande difficulté que rencontreraient ceux qui voudraient tenter l'entreprise viendrait de ce qu'il faut nécessairement que le déterminisme psychologique soit universel, et qu'en même temps il est tout à fait impossible qu'il le soit.

Que le déterminisme psychologique doive être universel, c'est-à-

dire que tous les motifs, toutes les appétitions, toutes les tendances qui font agir les êtres raisonnables, et même les êtres qui ne sont que sensibles, doivent être liés les uns aux autres, et former un système de déterminations rigoureuses pour chacun de ces motifs, de ces appétitions, de ces tendances, c'est un point qui semble évident pour peu qu'on y réfléchisse. C'est d'abord, en effet, une conséquence de la connexion certaine existant entre l'être psychique et l'être physique. Si les causes psychologiques déterminantes de notre activité mentale sont liées à nos états corporels, et si, ce que personne ne conteste, les états corporels d'un homme sont liés aux états corporels de tous les autres hommes et de tous les autres êtres de la nature, comment ces causes psychologiques pourraient-elles n'être pas liées entre elles chez tous les hommes et chez tous les êtres? Puis, si le système des conditions desquelles dépendent les résolutions de chacun de nous était limité à chacun de nous, il aurait des bornes et un commencement : mais où placer ces bornes et ce commencement? Étant isolé ce système serait sans racines. Ce serait une anomalie dans la nature où tout tient à tout. Ainsi le déterminisme psychologique ne peut être particulier et fini.

Mais, d'autre part, comment pourrait-il être universel et infini? Pour ce qui est du déterminisme physique universel, entendu à la façon des mécanistes par exemple, on peut s'imaginer le comprendre, parce que, grâce à *la connexion de toutes choses dans le plein,* comme dit Leibniz, il semble qu'aucun mouvement ne puisse se produire en un lieu sans que dans tout l'univers se produisent des mouvements correspondants; de sorte que toutes les parties de la matière sont liées entre elles et solidaires les unes des autres. Mais où sera le principe de la connexion des volontés? Quel rapport y a-t-il entre votre désir et le mien, et comment ces deux désirs pourront-ils agir l'un sur l'autre? On dira peut-être qu'ils agissent par leur accord ou par leur opposition. Mais, d'abord, ils peuvent n'être ni concordants ni opposés. Puis, s'ils sont contraires, ils ne peuvent pas se modifier réciproquement, parce qu'ils ne se heurtent pas. Chacun d'eux, pour se satisfaire, met en mouvement des influences d'ordre physique ou d'ordre mental, et ce sont ces influences qui se heurtent, mais non pas les désirs eux-mêmes. S'ils sont concordants, c'est la même chose. Pour que ces désirs pussent faire partie d'un même système, lequel serait universel, il faudrait admettre l'existence en dehors de la nature d'un principe de coordination qui ne pourrait être que Dieu, et supposer que Dieu, par une *harmonie préétablie,* met en nous des systèmes

de désirs et de tendances corrélatifs d'individus à individus, systèmes qui nous déterminent à agir de façons diverses et même souvent opposées en apparence, mais pourtant comme il faut que nous agissions pour l'accomplissement des desseins de la divine Providence. Mais, d'abord, est-il certain qu'une coordination de ce genre soit possible en soi? Deux phénomènes peuvent bien se coordonner entre eux, mais deux systèmes le peuvent-ils? Il ne le semble pas; car, si un système s'en coordonne un autre, c'est qu'il se l'assimile, qu'il l'absorbe et, par conséquent, qu'il le détruit comme système. Ce ne seraient donc pas les systèmes individuels de nos désirs et de nos tendances qu'il faudrait que Dieu fît harmoniques entre eux, ce sont nos désirs et nos tendances mêmes. Mais alors d'autres difficultés surgissent. En effet, il faut bien admettre que ce qui constitue nos résolutions et nos actes c'est le système de nos désirs. Si donc le système de nos désirs embrasse la totalité des désirs de tous les êtres, il faudra expliquer comment cette totalité qui n'existe qu'une fois, peut produire en un même moment, chez une infinité d'êtres, des volitions infiniment multiples. Puis, à supposer même que ces difficultés pussent être levées, il resterait toujours que l'hypothèse de l'*harmonie préétablie,* impossible à établir par un raisonnement démonstratif, comme on établit l'existence de Dieu par exemple, impossible à fonder sur une analogie quelconque, impossible à vérifier par aucune expérience, est un véritable *Deux ex machina,* une de ces hypothèses que les philosophes se permettent quelquefois pour se tirer de peine, mais, on peut le dire avec tout le respect dû au génie de Leibniz, une hypothèse dépourvue de toute valeur scientifique ou philosophique.

Ainsi, le déterminisme psychologique apparaît plutôt comme un *desideratum* que comme une conception positive de la philosophie déterministe. Le réfuter ne serait donc pas nécessaire, ni même possible, puisque c'est un fantôme incapable de prendre corps, et qu'on ne s'attaque pas à un fantôme. Ce qu'il nous reste à faire maintenant c'est d'imiter ses partisans qui le laissent flotter dans le vague de la pensée, et, supposant avec eux qu'il est, de nous demander comment il pourra se concilier et s'accorder avec le déterminisme physique.

301. Comment peuvent s'accorder le déterminisme physique et le déterminisme psychologique : théorie de Leibniz. — Le premier philosophe qui se soit préoccupé de la question des deux déterminismes, et qui

ait reconnu la nécessité de les concilier c'est Leibniz. Chez les anciens rien de semblable. Descartes croit à la liberté, et, par conséquent, le problème n'a pas pour lui d'intérêt. Spinoza, qui admet le déterminisme rigoureux de nos états de conscience, comme celui des phénomènes de la nature, devait rencontrer ce problème. En fait, pourtant, il ne se l'est pas posé, parce que les principes généraux de sa philosophie l'en dispensaient. C'est que, pour Spinoza, il n'y a pas hétérogénéité entre la nature de nos désirs et celle des phénomènes physiques. Les uns et les autres ont une commune essence, qui est l'idée. Ce sont des *idées confuses,* appartenant, les désirs au domaine de la pensée, les phénomènes physiques à celui de l'étendue; et tous sont également réductibles à des idées claires et distinctes; de sorte que le déterminisme psychologique et le déterminisme physique ne sont que deux aspects différents du développement d'une seule et même réalité qui est l'idée pure, ce qui supprime la question de leur accord. Mais cette question reparaît pour Leibniz, qui se refuse à ramener le désir à l'idée, c'est-à-dire la sensibilité à l'entendement.

Cependant ce serait une erreur de croire que, pour Leibniz, la difficulté consiste précisément à concilier les deux déterminismes. En effet, si Spinoza ramenait l'ordre physique et l'ordre psychologique à un seul et même principe qui est l'idée, Leibniz trouve également pour le déterminisme des désirs et pour celui des faits physiques un principe d'unité, qui est le désir même, puisque le mouvement, élément premier de tous les faits physiques, suppose la force, et que la force est essentiellement tendance, appétition et désir. Dès lors, toute crainte de conflit entre l'ordre physique et l'ordre psychologique disparaît, pourvu qu'au lieu de réaliser les désirs qui constituent le fond de l'un et de l'autre en des sujets différents et antagonistes on les réunisse en un sujet unique. Or c'est ce que fait Leibniz par sa conception de la monade. Les mêmes désirs qui sont en nous, et dont nous avons une conscience plus ou moins distincte, sont aussi les forces productrices des mouvements qui ont lieu dans notre corps et dans l'univers entier; de sorte que le déterminisme physique et le déterminisme psychologique ne sont deux qu'en apparence : ils sont un en réalité. Mais si le problème est par là résolu, ce n'est pas d'une manière définitive, car il renaît immédiatement sous une autre forme.

Spinoza avait ramené le désir à l'idée; Leibniz ne peut pas songer à ramener l'idée au désir. Aussi reconnaît-il le mécanisme,

qui est la part et la manifestation de l'idée dans la nature. Dès lors le dualisme reparaît, et avec lui la nécessité d'une conciliation. Mais cette conciliation paraît bien difficile, ou plutôt tout à fait impossible à établir.

La caractéristique du désir c'est d'être une activité qui se porte vers un but et s'efforce de le réaliser. Le désir est donc, non pas précisément une cause finale, mais une cause travaillant en vue d'une fin. Néanmoins, rien n'empêche de dire que le déterminisme des désirs c'est le déterminisme des causes finales. Par conséquent, le problème qu'ont à résoudre les partisans du déterminisme absolu c'est de montrer comment, sans se rencontrer, parce que se rencontrer ce serait se détruire, — sans compter qu'une action des causes mécaniques et des causes finales les unes sur les autres serait quelque chose d'analogue à la fameuse hypothèse d'une action exercée par l'âme pur esprit sur le corps pure matière, ou inversement, et quelque chose de tout aussi peu intelligible, — le mécanisme et les causes finales peuvent enserrer dans un double réseau de déterminations rigoureuses, toutes connexes entre elles, l'universalité des phénomènes. Or la seule solution que comporte ce problème consiste à supposer que les fins de la nature, c'est-à-dire celles des êtres vivants et sentants, se réalisent par le moyen du mécanisme même. En d'autres termes, il faut que, le mécanisme gouvernant seul l'apparition des phénomènes physiques comme si les causes finales n'existaient pas, il se trouve néanmoins que ces phénomènes se produisent justement comme ils se fussent produits si le mécanisme n'avait pas existé, et que les causes finales eussent régné seules sur le monde. Une telle supposition est-elle admissible?

Tout d'abord on demandera s'il est possible que cette double conformité de l'ensemble des phénomènes à la loi du mécanisme et à celle des causes finales tienne à leur nature d'une manière immédiate, et leur soit nécessairement inhérente. Rien, évidemment, n'autorise à formuler une assertion semblable. Donc il faut admettre avec Leibniz que, si les phénomènes présentent ce caractère, c'est en vertu d'une volonté expresse de Dieu qui les a créés ; et comme la volonté de Dieu n'intervient pas d'une manière arbitraire pour les modifier du moment que leurs antécédents sont donnés, puisqu'ils obéissent à des lois, on doit penser que l'acte de la volonté divine a porté sur ces antécédents, et sur les antécédents de ces antécédents, et ainsi de suite à l'infini : de sorte que tous les antécédents qui ont concouru à la production d'un phénomène

ont été *préordonnés* par Dieu en vue précisément de la production de ce phénomène-là ; et que l'univers est le résultat d'une *harmonie préétablie*[1] à l'origine des choses, laquelle harmonie n'a eu qu'à développer toutes ses conséquences suivant la double loi des causes mécaniques et des causes finales pour produire le monde phénoménal tel que nous le voyons.

Nous nous sommes suffisamment expliqués déjà (132) sur l'opportunité qu'il peut y avoir à faire intervenir la volonté divine pour rendre compte de tel ou tel caractère des phénomènes, et particulièrement (299) sur le degré de confiance que mérite, à notre avis, l'hypothèse d'une harmonie préétablie ; il est donc inutile d'y revenir. Mais, à supposer que l'intervention divine dans le monde puisse être admise sous cette forme, il y a lieu de se demander si l'œuvre attribuée ici à Dieu est en soi une œuvre possible, c'est-à-dire s'il existe effectivement une combinaison de phénomènes tels que l'ensemble infini de ces phénomènes suive d'une manière rigoureuse à la fois la loi du mécanisme et celle des causes finales. Leibniz l'affirme, et même il prétend qu'il existait dans la pensée divine, non pas un monde unique, mais une infinité de mondes répondant à cette double exigence ; de sorte que, parmi tous ces mondes également possibles, Dieu a dû choisir pour le réaliser celui qui renfermait le plus de perfection. Mais où sont les preuves de cette assertion ? Leibniz n'en donne pas, et sans doute il serait malaisé d'en donner[2]. Le doute à l'égard de sa valeur reste donc légitime. Passons pourtant encore sur ce point : la solution que donne Leibniz du problème pourra-t-elle enfin être admise ? Nous ne le croyons pas, et voici pourquoi.

Que les causes finales déterminent les phénomènes sans avoir à compter avec les causes efficientes, et que les aspirations de la nature à la plus grande perfection, qui est la perfection totale, puissent se satisfaire sans obstacles de la part du mécanisme, c'est une supposition que rend absolument impossible et absurde l'existence du péché et de la douleur dans le monde. Du reste, on ne comprendrait pas que des phénomènes constitués sous l'empire

1. On se souvient que nous avons eu occasion déjà (299) de parler d'une *harmonie préétablie* supposée par Leibniz, et celle-ci était fort différente de celle dont il est question maintenant, puisqu'il s'agissait alors de montrer comment les appétitions des différents êtres organisés et vivants se correspondent et constituent par leur ensemble un déterminisme universel ; tandis qu'il s'agit ici de faire accorder la finalité avec le mécanisme. Ainsi, chose trop peu remarquée, ce n'est pas *une* harmonie préétablie qu'il y a dans la philosophie de Leibniz, c'est *deux* harmonies préétablies, lesquelles sont, à ce qu'il semble, sans aucun rapport l'une avec l'autre.

2. Nous croyons avoir démontré dans le *Problème de la vie* (1er article) qu'aucun accord n'est possible entre le mécanisme universel et la loi des causes finales.

d'une loi totalement hétérogène à la loi mécanique se trouvassent par surcroît conformes aux exigences de cette dernière loi. Il faut donc admettre, et Leibniz l'admet expressément, que les causes finales composent avec les causes efficientes; que le monde ne réalise ses aspirations au bien et au bonheur que dans la mesure où les nécessités du mécanisme le lui permettent. On demandera alors comment et à quel titre le mécanisme peut intervenir pour empêcher ainsi la réalisation de ce qui en soi est le meilleur. Serait-ce que le mécanisme lui-même est un bien? Peut-être, en effet, est-ce là une thèse qui puisse se soutenir, surtout si l'on tient compte de cette considération qu'il est bon que les choses soient intelligibles, et que le mécanisme est un principe, — non pas le seul, car on explique aussi par les causes finales, et il y a une logique du désir et de la passion comme il y a une logique des idées pures, — mais enfin est un principe d'intelligibilité. Mais, si le mécanisme est un bien relatif, comment peut-il empêcher d'être le bien absolu? Quant à dire qu'il est lui-même le bien absolu, c'est chose impossible. En effet, ce serait renoncer aux causes finales, puisque là où la perfection est atteinte, il n'y a plus rien à chercher, et par conséquent ce serait rejeter l'idée fondamentale de la doctrine, et abandonner la philosophie de Leibniz pour celle de Spinoza. Donc ce n'est pas en tant que principe d'intelligibilité et forme du bien que le mécanisme s'opposera à la finalité. Mais alors, à quel titre sera-ce? La question paraît insoluble, et, tant qu'elle n'est pas résolue, il est clair que le problème de l'accord du mécanisme et de la finalité demeure lui-même sans solution.

Ainsi, en résumé, du moment où l'on veut que le déterminisme des phénomènes soit universel et absolu, il devient impossible de comprendre ce qu'est le déterminisme physique, ce qu'est le déterminisme psychologique, et surtout comment ces deux déterminismes peuvent coexister dans la nature.

302. Le déterminisme et le fatalisme. — Les difficultés que nous venons de signaler ne sont pas les seules auxquelles donne lieu la doctrine du déterminisme universel et absolu. Il en est d'autres encore qui ne sont ni moins graves ni plus aisées à résoudre.

Ce qui caractérise ce déterminisme c'est, avons-nous dit, la négation de toute contingence dans le monde, et, par conséquent, de toute indétermination dans la série des développements que prend à travers le temps l'existence des monades ou celle de l'uni-

vers en général. En d'autres termes, l'état dans lequel se trouvait l'univers à un moment quelconque du passé rendait nécessaire et inévitable jusque dans ses moindres détails l'état présent; et l'état présent de même implique et rend nécessaires tous les états futurs *in infinitum* : voilà ce que, de l'aveu de tous ses partisans, signifie la thèse du déterminisme absolu.

Mais ici un rapprochement se présente de lui-même à l'esprit. Si tout ce qui doit arriver plus tard est dès maintenant certain et inévitable, en quoi le déterminisme diffère-t-il du *fatalisme?* Cette thèse fondamentale du déterminisme n'est-elle pas le fatalisme même?

Les partisans du déterminisme ont de tout temps protesté avec énergie contre toute assimilation entre leur doctrine et la doctrine fataliste; et il est vrai qu'ils ont raison à l'égard de certaines formes naïves du fatalisme, telles que, par exemple, le fatalisme des anciens Grecs, d'après lequel, sans pouvoir rien changer à la destinée, l'homme pouvait lui résister (fable d'Œdipe); ou celui des Musulmans qui, persuadés que ce qui doit arriver arrivera quoi que nous fassions, concluent à l'inutilité de l'effort et se renferment dans une inertie absolue. La différence est grande, en effet, entre des doctrines qui remettent entièrement les destinées de l'homme avec celles de l'univers aux mains de puissances aveugles autant qu'irrésistibles, et le déterminisme qui proclame au contraire que nos destinées c'est nous-mêmes qui les faisons, en partie du moins, puisque, partout où nous disposons des causes, nous sommes maîtres des effets. Il y a donc quelque chose de vrai dans ce que dit Leibniz, que « la liaison des causes avec les effets, bien loin de produire une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever ». Mais est-ce relativement, ou absolument, que le déterminisme, surtout lorsqu'il reconnaît l'action des causes psychologiques, soustrait l'homme au joug de la fatalité? Il est clair que c'est relativement. Au lieu que nos destinées s'accomplissent indépendamment de nous et malgré nous, nous concourons à les former : au lieu de les subir passivement, nous y intervenons d'une manière active : soit. Mais pourtant il ne faut pas perdre de vue que, dans la thèse déterministe, cette intervention même ne vient de nous qu'en apparence, puisqu'elle se rattache à des causes qui viennent confluer en nous, qui agissent sous notre nom, mais enfin qui ne sont pas nous. De sorte que ce que nous appelons notre action sur la nature n'est pas autre chose qu'une nécessité d'un certain genre venant se mettre en travers d'une nécessité d'un genre différent. Encore l'opposition

de ces deux nécessités ne répond-elle qu'à un point de vue de notre esprit, qui veut s'opposer à la nature, mais qui, en réalité, rentre dans la nature, puisque la nature est une et universelle. Ainsi, en nous comme hors de nous, la nécessité règne en souveraine. Et comment pourrions-nous nous en affranchir, du moment que, comme on l'a montré plus haut (283), nous n'avons ni la puissance d'agir, ni même l'existence au sens vrai et absolu du mot? Leibniz peut juger « insupportable » la fatalité que fait peser sur nous la doctrine des anciens Grecs et celle des Musulmans : on lui objectera avec raison que celle à laquelle nous soumet son déterminisme est au fond toute pareille. Épicure voyait mieux les choses que lui lorsqu'il déclarait que le seul moyen de soustraire l'homme au joug de la fatalité c'est de donner à sa volonté le caractère de la spontanéité, et à ses œuvres celui de la contingence : *Fatis avolsa voluntas.*

Et, si le déterminisme universel implique le fatalisme, il en implique aussi les conséquences. Du moment où tout ce qui arrivera jusqu'à la fin des temps est prédéterminé dès aujourd'hui, et doit arriver nécessairement, que pouvons-nous, soit pour produire un résultat désiré, soit pour empêcher un résultat redouté? Rien absolument. Dès lors, la seule attitude qui nous convienne en présence des événements c'est l'attitude passive des Orientaux. L'effort est supprimé, comme inutile. On dira : l'effort reste utile, puisque le résultat à venir en dépend. — Sans doute, mais l'effort duquel le résultat dépend viendra *s'il doit venir.* Quant à moi, je n'ai qu'à l'attendre les bras croisés. *S'il est écrit,* ou si, ce qui revient au même, il est impliqué dans l'ordre général de la nature que je ferai l'effort moral ou musculaire nécessaire pour l'obtention du résultat désiré, je le ferai sûrement. Donc je n'ai pas à m'en préoccuper pour le moment. — Mais l'effort ainsi compris n'est plus l'effort. — Rien de plus vrai. Il est certain qu'effectivement on prend ici pour l'effort même ce qui n'est que l'effet de l'effort, à savoir l'exertion de la puissance musculaire ; mais cela est conforme aux données de la thèse déterministe. Qui dit effort dit spontanéité métaphysique, et liberté par conséquent. Rejetant la spontanéité métaphysique, le déterminisme nie donc l'effort, pour s'en tenir aux phénomènes de muscularité, qui rentrent dans le cadre général des phénomènes de la nature.

Cependant il est juste de reconnaître que le fatalisme, c'est-à-dire, en définitive, la prévisibilité absolue des événements futurs, est une hypothèse en faveur de laquelle on peut faire valoir une

raison qui, au premier abord, paraît considérable. Cette raison c'est la nécessité où l'on est, semble-t-il, de reconnaître à Dieu, en tant qu'être infini et parfaite intelligence, une prescience absolue de tous les faits à venir. De là ce que l'on appelle, assez improprement d'ailleurs, le *fatalisme théologique*.

303. Le fatalisme théologique. — Est-il vrai que la prévision par Dieu des événements futurs implique le fatalisme? Oui, à notre avis. Bossuet a beau dire que la prescience divine et notre liberté sont deux vérités également certaines auxquelles on doit se tenir, et « qu'il faut, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue » : une telle solution n'est rien qu'un refus de solution et un aveu d'impuissance. Il est vrai qu'il peut y avoir des cas dans lesquels un tel aveu soit précisément la sagesse et la vérité; mais encore faut-il pour cela que les termes qu'on renonce à concilier ne soient pas contradictoires. Or, ici, la contradiction des deux termes est formelle; car comment admettre que ce qui peut être prévu avec certitude aujourd'hui demeurera encore contingent demain? Entre la prescience divine et la liberté humaine il faut donc choisir, cela est certain.

Ce choix est moins difficile à faire qu'il ne paraît au premier abord. La liberté de l'homme est une vérité; mais la prescience de Dieu n'en est pas une, attendu que la perfection que nous devons attribuer à Dieu, bien loin d'impliquer la prescience, l'exclut. En effet, le mot *prescience* signifie *prévision certaine*. Mais la prévision, certaine ou non, de ce qui doit arriver, répond à un mode de connaissance qui est humain, et non pas divin. Prévoir c'est voir les événements *d'avance*, et par conséquent les connaître dans leur succession, dans leur devenir, dans leurs rapports de dépendance à travers le temps; ce qui suppose une pensée engagée elle-même dans le temps, — car les choses successives ne peuvent être pensées comme telles que successivement, — c'est-à-dire une pensée discursive et fragmentaire, toutes choses qui sont en opposition absolue avec l'idée de la perfection divine.

Ainsi l'on ne peut pas dire que Dieu prévoie nos actes futurs, ni, par conséquent, qu'il en ait la prescience. Est-ce à dire qu'il les ignore, comme en fait nous les ignorons nous-mêmes pour la plupart? Le prétendre serait ruiner l'idée même de Dieu, et, de plus, tomber dans la même faute où tombent ceux qui parlent d'une pres-

cience divine; car reconnaître ou dénier à quelqu'un la prévision d'un événement futur c'est toujours attribuer à ce quelqu'un un mode de connaissance qui est le nôtre. Mais comment Dieu connaît-il les événements futurs? Il est clair que l'impuissance de notre esprit à résoudre une pareille question est absolue. Toutes les idées que nous pouvons nous faire à ce sujet sont purement négatives. Saint Augustin se demande (*Conf.*, XI, II) « comment Dieu peut prévoir le possible, ce qui peut être ou ne pas être ». Et la solution qu'il donne c'est que « à l'égard de l'éternité rien ne passe, tout est présent ». Et ailleurs : « Les mots jamais, avant, alors n'ont pas de sens dans la vie divine. » Saint Thomas dit de même que « toutes les choses qui sont dans le temps sont présentes à Dieu dans son éternité ».

Ainsi une connaissance parfaite et absolue des événements futurs, mais une connaissance qui n'a pas le caractère d'une *prescience*, voilà ce que la raison nous commande d'attribuer à Dieu. Dès lors rien ne s'oppose plus à l'admission d'une certaine contingence dans le développement des phases successives de l'existence de l'univers, comme le veut la doctrine de la liberté.

COSMOLOGIE RATIONNELLE

LA NATURE DES CORPS

304. Position du problème. — La cosmologie rationnelle comprend naturellement l'étude d'un grand nombre de questions relatives au temps, à l'espace, aux continus, etc. Ne pouvant pas songer à aborder ici toutes ces questions, nous nous contenterons d'en traiter une, qui, du reste, contient en quelque manière toutes les autres, la question de la *nature des corps*.

Ce que nous aurons à nous demander au sujet des corps c'est, non pas précisément ce qu'ils sont, ou, en d'autres termes, quelles sont leurs qualités, parce que ces qualités, la sensation les constate et la science les explique sans que la métaphysique ait à intervenir. Le seul problème vraiment métaphysique auquel la nature des corps donne lieu c'est celui de savoir si les corps existent absolument et en soi, indépendamment, par conséquent, de toutes les représentations que nous en pouvons avoir. Cette question paraît comporter deux solutions seulement, la positive et la négative, entre lesquelles, nécessairement, nous aurions à choisir. On va voir pourtant que ces deux solutions sont fausses l'une comme l'autre; de sorte qu'il y a lieu d'en rechercher une troisième. Et cette troisième solution pourra se trouver sans doute, du moins si les deux premières ne sont pas radicalement exclusives l'une de l'autre, à la manière de deux propositions contradictoires, et si, par conséquent, il est possible d'établir entre elles une conciliation.

305. Doctrine de Berkeley. — La thèse négative de l'existence en soi des corps a pour principal représentant Berkeley.

Le fondement essentiel de cette thèse c'est la théorie des *qualités secondes*. D'après cette théorie, toutes les qualités que perçoivent nos sens, couleur, saveur, odeur, température, résistance même, sont des qualités *subjectives*, c'est-à-dire des qualités qui n'ont point de réalité dans les corps, mais seulement en nous; et par conséquent ce sont des illusions, bien fondées sans doute, mais enfin des illusions, puisqu'elles n'appartiennent point effectivement aux corps auxquels nous les attribuons. Reste l'étendue. Mais l'étendue, suivant Berkeley, est une qualité des corps aussi subjective et relative que toutes les autres, plus illusoire même en un sens que toutes les autres, attendu que nous n'en avons pas de représentation effective, comme de la couleur ou de la résistance. Berkeley pense établir ce dernier point par sa *Théorie de la vision*. Il prétend, comme on l'a dit plus haut (47), que nous ne voyons pas l'espace; que ce que nous appelons l'espace visuel n'est pas autre chose qu'une série de signes et de symboles, que nous substituons, en raison de leur commodité, aux sensations tactiles de l'espace trop lentes à réapparaître. Quant aux sensations tactiles d'espace elles-mêmes, justement parce que ce sont des sensations, elles ont le degré de réalité des couleurs, des sons, des odeurs, mais rien de plus. Ainsi, tout ce que nous percevons des corps, y compris l'étendue, est dans et par notre représentation; et comme nous n'avons pas le droit de supposer en eux l'existence de quelque chose qui ne serait ni représenté ni représentable, il s'ensuit que tout ce qu'ils ont d'existence consiste dans les représentations que nous nous en faisons. Pour les corps donc être c'est être perçu : *esse est percipi*.

Telle est la doctrine qu'on désigne assez souvent, mais très improprement, sous le nom d'*idéalisme,* et qu'il vaudrait bien mieux appeler l'*immatérialisme* de Berkeley.

306. Discussion de cette doctrine. — On a bien des fois invoqué contre cette doctrine la répulsion invincible qu'elle inspire aux hommes en général, répulsion qui l'empêchera toujours de sortir des écoles philosophiques et de se faire accepter des gens qui ne jugent des choses qu'avec le bon sens. C'est là certainement un argument faible. La doctrine de Berkeley est une doctrine philosophique, et il n'est pas surprenant que ceux-là seuls puissent la comprendre qui sont philosophes à un degré suffisant. Quant à la répulsion dont on parle, ce peut être un indice contre elle, mais non pas une raison. Heureusement il ne manque pas d'objections plus sérieuses à lui opposer.

Tout d'abord on aurait les plus expresses réserves à formuler contre les moyens dont Berkeley s'est servi pour l'établir. Il prétend que l'espace nous est connu de la même manière que toutes les qualités sensibles des corps, c'est-à-dire par des sensations. Or c'est là une erreur grave. Sans doute les étendues particulières nous sont connues par des sensations; mais l'espace lui-même n'est point objet de sensation, parce que, étant un et indivisible, il est une idée de la raison, non une perception des sens. Quant à sa réalité objective, elle est incontestable, quoi qu'en dise Berkeley, parce que c'est seulement dans et par l'espace total que les étendues partielles peuvent se constituer et prendre une situation déterminée. Voilà donc dans la nature physique au moins une chose, l'espace, qui résiste aux efforts que fait Berkeley pour tout réduire à la sensation. La fortune de l'immatérialisme est liée par là à celle du sensualisme, qui, précisément, rejette l'unité, l'indivisibilité, l'universalité de l'espace, et s'en tient aux étendues particulières et limitées. Mais laissons les considérants sur lesquels repose la doctrine, et voyons la doctrine elle-même.

Ce qu'on y aperçoit en premier lieu c'est un cercle vicieux évident. En effet, comment dire que les corps n'ont d'existence que par nos états de conscience, alors que nos états de conscience supposent en nous, comme leurs antécédents nécessaires, des états définis du corps, et particulièrement du cerveau? Si notre représentation du monde extérieur pouvait se produire sans organes, il y aurait peut-être lieu de penser que le monde extérieur n'existe que dans notre représentation. Mais il est certain que le monde extérieur n'est pas seulement un effet et un contenu de nos représentations, qu'il en est aussi une cause. La thèse de Berkeley se conçoit dans une philosophie qui traite les états de conscience comme si le corps n'existait pas; elle est dépourvue de sens aux yeux d'une philosophie qui considère les états de conscience comme étant indissolublement liés à leurs antécédents organiques.

Ainsi la thèse de Berkeley est en opposition avec le fait de la représentation en général. Voyons si elle expliquera mieux les déterminations particulières et variables que prend en nous la représentation dans tout le cours de la vie. Qu'est-ce qui peut mettre en moi ici l'image d'un homme, là celle d'un arbre, du moment qu'il n'y a rien hors de moi qui puisse par son action provoquer en moi telle ou telle représentation déterminée? Berkeley répond : « C'est Dieu. » Nous avons eu occasion déjà de nous expliquer (132) au sujet de la prétendue intervention de Dieu dans le détail des phé-

nomènes de ce monde, et de dire que les explications qu'on en tire sont toujours insuffisantes. Mais l'insuffisance d'une explication de ce genre est ici particulièrement manifeste. En effet, il faut — et Berkeley ne le conteste pas — que Dieu mette en nous les sensations représentatives, non pas au hasard, mais suivant un certain ordre qu'il connaît dans sa sagesse. Il le faut pour une multitude de raisons : d'abord, parce qu'il serait absurde de supposer que Dieu agit au hasard; puis, parce que nous voyons bien que nos sensations ne sont pas quelconques, mais qu'au contraire elles sont liées les unes aux autres d'une manière uniforme : par exemple, l'ensemble des sensations répondant à l'idée d'une feuille de papier est quelque chose de constant, qui constitue ce que l'on appelle le papier : si je passe à deux jours différents sur la même place publique, j'y trouverai deux fois les mêmes monuments. Il le faut encore, parce que, en l'absence de tout objet extérieur, la seule différence que l'on puisse établir entre les perceptions d'un homme sain d'esprit et celles d'un halluciné est que les premières se produisent suivant un ordre déterminé, tandis que les autres sont incoordonnées. Il le faut enfin, parce que, autrement, il ne reste plus dans la nature que des faits particuliers, sans lien d'aucune sorte entre eux ; de sorte que l'on tombe dans l'empirisme le plus radical qui se puisse concevoir, ou plutôt, dans quelque chose d'inférieur à l'empirisme même, et de plus complètement exclusif de la science et de la pensée, puisque l'empirisme admet encore des généralités, qui donnent aux exigences de l'esprit au moins une apparence de satisfaction. Mais, cet ordre nécessaire de nos sensations dans la pensée divine est-il accessible à nos intelligences, ou ne l'est-il pas? Il est évident qu'il l'est, puisque cet ordre ne consiste que dans certaines relations des phénomènes entre eux, relations que l'expérience constate et que la science explique. Dès lors, comment ne pas voir que ce qui rend compte des phénomènes, c'est-à-dire de nos sensations, d'une manière effective, ce n'est pas l'intervention de Dieu, mais l'ordre en question que nous pouvons connaître? Comment ne pas voir que Dieu n'intervient pour l'explication des phénomènes, dans le système de Berkeley, qu'à la manière dont il intervient dans un système quelconque; c'est-à-dire qu'il intervient comme cause et condition générale de tout ce qui existe, mais non plus comme cause particulière et déterminée d'un phénomène considéré dans sa nature spécifique ? De sorte que c'est une illusion pure, de la part de Berkeley, de s'imaginer qu'il fasse à l'action divine dans le monde une part plus grande que celle

que lui reconnaissent tous les autres philosophes. Et si nulle part chez les autres philosophes — sauf chez Malebranche, dont les idées sur ce point sont tout à fait semblables à celles de Berkeley — la cause première n'exclut les causes secondes, chez Berkeley (et aussi chez Malebranche), elle ne les exclut pas davantage, du moins au point de vue logique et rationnel.

Mais l'immatérialisme est-il compromis par le fait que Berkeley est obligé de reconnaître dans la pensée divine un ordre de nos sensations qui les rend nécessaires les unes par rapport aux autres? Il l'est certainement, attendu que cet ordre constitue à l'égard de nos sensations une réalité extérieure et objective où elles ont leur principe; ce qui est précisément le contre-pied de la thèse immatérialiste, d'après laquelle nos sensations sont sans objet et sans cause hors de nous. On alléguera peut-être à ce propos que ce que Berkeley proscrit c'est l'idée de *matière,* c'est-à-dire de *chose en soi matérielle,* et que, l'ordre en question étant purement idéal, il peut fort bien le reconnaître sans abandonner son système. Mais il y a là une fausse manière de voir. Si Berkeley ne voulait qu'écarter l'idée d'une matière subsistant en soi, et s'il pouvait admettre que la nature de nos sensations et leurs relations entre elles sont gouvernées par des nécessités idéales, sa doctrine ne différerait en rien de celle que nous allons exposer nous-même un peu plus loin, et qui est la doctrine de tous les grands philosophes rationalistes. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Berkeley. Il a bien la prétention d'avoir une doctrine originale. Or sa doctrine n'est originale qu'à la condition de rejeter toute dépendance de la sensation, aussi bien à l'égard d'un ordre idéal et intelligible quel qu'il puisse être, qu'à l'égard d'une matière brute. Que Berkeley donc soutienne que les sensations sont mises dans nos esprits par Dieu directement, nul n'y contredira; d'ailleurs la chose ne tire pas à conséquence. Mais la logique de son système l'oblige à dire, contrairement à ce qu'il a fait, que Dieu met en nous ces sensations au hasard, ou du moins en dehors de toute loi, de toute règle, de tout ordre intelligible pour nous, et alors sa doctrine prend, comme nous l'avons dit déjà, le caractère d'un empirisme exagéré jusqu'à l'extravagance.

307. L'hyléisme. — De la solution radicalement négative du problème de l'existence en soi de la matière nous passons à la solution radicalement positive. Cette seconde doctrine ne peut pas être appelée *matérialisme,* parce qu'elle ne nie pas l'esprit comme

substance et réalité indépendante de la matière; ni *réalisme*, parce qu'elle n'est nullement la seule doctrine qui considère l'existence objective des corps comme réelle et non comme illusoire. Nous l'appellerons *hyléisme* (de ὕλη, matière).

L'hyléisme consiste donc à prétendre qu'en dehors de nos sensations il existe quelque chose qui agit sur nous pour déterminer ces sensations. Ce quelque chose est pour nous indéterminable, puisque nous ne le connaissons qu'au travers de nos sensations, et par conséquent d'une manière subjective; mais il subsiste en soi, c'est-à-dire en dehors de toute conscience; de sorte qu'il continuerait à subsister alors même que toute conscience serait abolie dans l'univers. L'hyléisme n'est pas précisément ce qu'on pourrait appeler la thèse du sens commun et des non-philosophes, puisque le sens commun va jusqu'à croire que les choses sont en elles-mêmes absolument ce qu'elles nous paraissent, au point que nos pensées n'en sont que des images et des copies, comme le visage représenté dans le miroir est la copie du visage réel; mais s'il n'est pas la thèse du sens commun, il s'en rapproche sur un point essentiel, le dualisme irréductible de la matière et de la pensée.

La principale raison, et même, au fond, la seule par laquelle on ait essayé d'établir l'hyléisme, c'est un prétendu témoignage des sens attestant l'existence d'une matière en soi. La sensation de résistance, en particulier, aurait à cet égard un véritable privilège sur toutes les autres; car, disent les partisans de la doctrine, dans la sensation de résistance nous constatons directement l'existence de ce qui nous résiste; et ce qui nous résiste est nécessairement hors de nous, puisqu'il nous choque et qu'il nous arrête. Ce raisonnement, on le voit aisément, revient à dire que la résistance est une qualité première des corps, et par conséquent c'est un raisonnement faux, du moins s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré (35), que la résistance est une qualité subjective et relative comme la couleur, le son, la température, etc. Il est vrai que ce même raisonnement, très simple tel que nous venons de le rapporter, se complique chez certains auteurs de considérations plus savantes. Toute action, dit-on, implique une réaction égale et de sens contraire[1]. Puis donc que, pour exercer sur un corps une pression, nous avons à déployer une certaine force, il faut admettre que ce corps déploie pour nous résister une force égale, ce qui implique qu'il existe. Mais, d'abord, nous ferons observer qu'il est

1. Voir H. Spencer, *Principes de psychologie*, partie VII, chap. XVII, § 463, et Paul Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1869.

au moins singulier de supposer dans des corps bruts l'existence d'une force analogue à notre force musculaire, laquelle tient si manifestement à notre qualité d'êtres organisés. Puis il est évident que, si nous ne percevons pas la résistance des corps comme leur appartenant intrinsèquement et indépendamment de nous, nous ne percevons pas davantage de cette même manière la force, qui n'est qu'un autre nom de la résistance. Donc aucune constatation directe par les sens de quelque chose qui ne soit pas nous-mêmes et nos états de conscience n'est possible. A quoi il faut ajouter que l'hypothèse même d'une telle constatation est contradictoire; car comment constater par la conscience quelque chose supposé hors de la conscience? Tout ce que nous pensons, à quelque titre que ce soit, fait nécessairement partie de la conscience même.

Il semble, du reste, que, dans la pensée des auteurs dont nous parlons, il s'agisse plutôt d'une inférence que d'une constatation directe. S'il en est ainsi, nous n'avons plus d'objections à élever; seulement, s'il ne s'agit que d'une inférence, l'existence de la matière comme chose en soi ne pourra pas être conclue. En effet, du moment où l'on accorde que nous n'avons de connaissance immédiate que de nos états de conscience, que nos sensations ne nous font connaître qu'elles-mêmes et rien d'extérieur à elles, qu'en un mot il n'existe point de *signes révélateurs* (47), on accorde aussi que tout ce que nous pouvons transporter hors de nous par inférence ce sont des sensations, tout autre chose, par conséquent, qu'une réalité supposée existante en dehors de nos sensations et de celles des autres êtres sensibles.

Ainsi la thèse hyléiste ne peut pas être établie. Nous allons montrer maintenant par des raisons démonstratives qu'elle est inadmissible.

308. Discussion de cette théorie : première antinomie mathématique de Kant. — Voyons d'abord quelle idée il est possible de se faire au sujet de cette matière dont il s'agit de discuter l'existence.

La qualité fondamentale qu'on lui attribue c'est la résistance, ou plutôt l'impénétrabilité; du moins c'est la résistance en tant que conséquence et manifestation de l'impénétrabilité. Il est certain, en effet, que l'idée de l'impénétrabilité fait nécessairement partie intégrante de toute conception de la matière. Mais l'impénétrabilité suppose l'étendue. Si donc la matière est un absolu, l'étendue,

qui est une de ses qualités essentielles et constitutives, est un absolu également. Mais alors l'espace n'est plus que la somme des étendues occupées, ou plutôt constituées par tous les corps de la nature. Métaphysiquement donc il n'est plus antérieur, mais postérieur à ces étendues. Elles ne sont plus par lui, il est par elles. C'est-à-dire que chaque être particulier a son existence en soi et indépendamment du tout. C'est-à-dire encore que l'infini — si l'on peut parler encore d'infini dans une pareille doctrine — s'obtient par l'addition du fini au fini; que l'un, l'indivisible, l'universel, ne sont rien ; que le multiple, le divisible, le particulier seuls existent : propositions qui sont le renversement de toute la théorie de la raison que nous avons cru devoir adopter et de toute la métaphysique qui s'y rattache.

Mais où le vice radical de cette thèse éclate avec le plus de force c'est lorsque l'on vient à se poser ces problèmes qu'on nomme communément les *antinomies mathématiques de Kant*. Pour qui voit les choses du point de vue de l'hyléisme ces problèmes se posent en effet d'une façon qui les rend radicalement insolubles.

Le premier des problèmes antinomiques de Kant est celui-ci : *Le monde est-il fini ou infini en étendue?* Le monde ne peut être infini, parce que l'infinité du monde dans la thèse hyléiste ce sont les corps avec leur existence effective et actuelle se prolongeant sans fin dans l'espace sans limites, et par conséquent l'existence dans l'univers d'un nombre infini actuel de parties, c'est-à-dire une absurdité, puisque la supposition d'un nombre infini actuel de parties est une contradiction absolue. Mais, d'autre part, comment le monde pourrait-il être fini? S'il est fini, il n'est qu'un corps, le plus grand de tous les corps, puisque tous les corps y sont contenus, mais enfin c'est un corps. Or il est de l'essence d'un corps, par le fait qu'il est dans l'espace, d'être situé et de pouvoir être mesuré. Quelle sera la situation du monde des corps dans l'espace, du moment qu'en dehors de ce monde il n'y en a pas un autre, ou plutôt une infinité d'autres, par rapport auxquels il se trouve situé? Et comment ce même monde pourra-t-il être mesuré, du moment qu'en dehors de lui il n'y a aucune unité à laquelle on puisse le rapporter[1] ? Ainsi un monde fini serait un corps qui manquerait des attributs essentiels à tous les corps, ce qui est contradictoire. De plus, au delà de ce monde l'espace subsisterait toujours, puisque à côté d'un monde fini on conçoit qu'il est toujours possible d'en

1. Voir à ce propos ce qui a été dit (136) au sujet de la terre supposée le seul astre des cieux.

créer un autre, et que celui-ci serait nécessairement dans l'espace comme le premier, et dans le même espace que le premier. Mais cet espace, où pourrait prendre place un autre monde qui n'existe pas, serait un espace vide. Or un espace vide est une absurdité : d'abord parce qu'un espace vide c'est le néant, et que le néant ne peut se concevoir, l'intelligence étant faite pour penser l'être; ensuite, parce que dans un espace vide deux parties occuperaient des situations différentes sans que rien les différenciât l'une de l'autre, de sorte que leur différence de situation serait sans raison suffisante[1].

En résumé, l'hypothèse d'un monde fini est absurde absolument et en soi. Le monde, par conséquent, est certainement infini. Mais l'infinité du monde est incompatible avec la doctrine hyléiste.

309. Deuxième antinomie. — Le second des problèmes antinomiques est relatif à la divisibilité de la matière : *La matière est-elle, ou non, divisible à l'infini?* Nous disons que, si l'on envisage les choses du point de vue de l'hyléisme, quel que soit celui des deux termes de l'antinomie que l'on choisisse, on aboutit à des absurdités.

Prend-on parti pour la divisibilité indéfinie de la matière? Alors on doit reconnaître que tous les corps et toutes les parties des corps à l'infini sont composés de parties plus petites; de sorte que, si loin qu'on pousse la division, on trouve toujours des composés et jamais de composants, ce qui est contradictoire. Puis, il faut bien se rendre compte que les divisions que nous faisons, soit d'une manière effective, soit par la pensée, ne peuvent rien introduire de nouveau dans les corps. Je divise un tas de blé en grains de blé, mais les grains de blé préexistaient dans le tas. Je divise un grain de blé en ses parties, mais les parties préexistaient dans le grain; et ainsi de suite à l'infini. Donc tout ce que nous divisons ou pouvons diviser est divisé déjà en soi-même; de sorte que, si rien ne limite la faculté que nous avons de diviser, rien ne limite non plus la division *actuelle* des parties d'un corps quelconque. Ce qui revient à dire que dans un corps quelconque il entre *une infinité actuelle de parties*, proposition contradictoire pour la même raison qu'est contradictoire l'infinité du monde dans la thèse hyléiste, à savoir qu'un nombre infini actuel est impossible.

Il semble donc qu'il faille se ranger à l'idée d'une limite dans la

1. On remarquera que tout ce que nous disons au sujet de l'espace pourrait se répéter au sujet du temps.

divisibilité de la matière, c'est-à-dire à l'atomisme. Mais l'atomisme est une hypothèse insoutenable pour une multitude de raisons que nous ne pouvons pas exposer toutes, mais dont nous indiquerons au moins les principales.

D'abord, l'indivisibilité de l'atome n'est que relative parce que l'atome est étendu, et que tout ce qui est étendu est nécessairement divisible. Or dire que l'atome n'est que relativement indivisible revient à dire qu'il n'y a pas d'atomes. On répondra à cela peut-être que, si l'atome n'est pas indivisible en droit, il l'est en fait, parce qu'il n'existe pas dans la nature de forces capables de le briser. Mais, à ce compte, l'atome ne serait qu'un corps *très dur;* et ce n'est pas l'hypothèse d'un corps très dur qui peut donner la solution du problème en vue duquel on a inventé les atomes; c'est celle d'un corps essentiellement et absolument insécable. C'est pourquoi les savants contemporains, lorsqu'ils parlent d'atomes, ont toujours en vue des centres inétendus de force. Mais prendre ainsi la chose c'est évidemment admettre la divisibilité à l'infini de la matière étendue.

En second lieu, l'atome — nous voulons dire, évidemment, l'atome étendu, car c'est celui-là seul que nous discutons — suppose le vide, qui est une absurdité, ainsi qu'on vient de le montrer, et duquel, au reste, il ne diffère pas ; puisque si, comme il est nécessaire, on retranche du concept que l'on s'en fait toutes les qualités qui sont relatives à notre sensibilité, parmi lesquelles est la résistance, il ne lui reste plus comme qualité constitutive que l'étendue pure et simple, ce qui le rend indiscernable du vide.

Ensuite, l'hypothèse des atomes rend incompréhensibles : 1° l'affinité chimique, parce que, dans cette hypothèse, l'affinité chimique ne pourrait s'expliquer que par des mouvements, et qu'il ne paraît pas qu'elle soit explicable de la sorte; 2° la finalité universelle, parce que la finalité universelle c'est la compénétration absolue des êtres les uns par les autres, et l'omniprésence du tout un et indivisible dans chacune de ses parties, ce qui est impossible si les parties sont inertes, brutes et mortes, comme le suppose l'atomisme. La seule forme de la finalité qui serait possible avec les atomes c'est celle que réalise le mécanisme (129). Or celle-ci n'a de la finalité que le nom et l'apparence.

Enfin nous ajouterons que, comme l'a fait remarquer fort à propos un philosophe contemporain[1], les sciences particulières de

1. M. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.*

la nature aboutissent à des conceptions opposées sur la nature des atomes; de sorte que la physique, par exemple, est conduite à inventer, non pas un éther unique, mais autant d'éthers différents qu'il y a d'ordres de phénomènes à expliquer. Dès lors il est clair qu'il ne peut être question, scientifiquement, d'attribuer à l'hypothèse des atomes une valeur absolue.

Ainsi l'atomisme est absurde en soi, et la divisibilité de la matière à l'infini est inadmissible dans la théorie hyléiste. Donc, en définitive, dans cette théorie la seconde antinomie est insoluble de même que la première.

310. Autres difficultés par rapport à la vie et à la pensée. — Ces difficultés ne sont pas les seules auxquelles donne lieu la thèse hyléiste : elle en soulève bien d'autres, principalement par rapport à la vie et à la pensée.

Pour ce qui concerne la vie, nous demanderons si l'hyléisme est entendu en un sens exclusif ou non exclusif de la doctrine qui reconnaît l'existence d'un principe métaphysique organisateur du corps chez les êtres vivants. Si c'est en un sens exclusif de cette doctrine, il s'ensuit nécessairement que la vie sort de la matière brute. Si c'est en un sens non exclusif, on est contraint de supposer possible l'action directe d'un pur esprit sur cette même matière. Or les deux suppositions sont également inadmissibles.

A l'égard de la pensée, les difficultés de la thèse hyléiste tiennent surtout au dualisme qu'elle introduit dans la nature. Comment, en effet, la connaissance humaine se constituera-t-elle en présence d'un pareil dualisme? Comment s'établira entre la matière et la pensée la corrélation nécessaire pour que la première puisse être comprise de la seconde? On s'imagine parfois donner la solution de ce problème en disant que ce que nous avons à connaître ce n'est pas la matière elle-même, mais les phénomènes auxquels elle donne lieu, ou plutôt les apparences créées par notre sensibilité sous lesquelles ces phénomènes se présentent à nous, et que, par conséquent, la matière en soi est à mettre hors de cause dans la question de la connaissance humaine. Mais il est évident, au contraire, qu'elle y intervient nécessairement; car les apparences dont on parle sont liées aux phénomènes qu'elles représentent, et ces phénomènes eux-mêmes, qui sont des phénomènes de la matière, dépendent de la matière où ils ont leur principe. Ainsi, pour que le monde d'apparences subjectives dans lequel nous vivons, d'après la thèse hyléiste, soit intelligible, il faut que

la matière, prise en soi, s'y prête, et que, par conséquent, il y ait en elle une réelle et complète adaptation aux exigences de l'esprit. Mais une matière complètement adaptée aux exigences de l'esprit est une contradiction dans les termes; car qui dit matière dit précisément quelque chose de réfractaire et d'irréductible à la pensée, quelque chose qui résiste à l'effort que fait la pensée pour se l'assujettir et se l'assimiler complètement. L'hypothèse hyléiste rend donc inexplicable et impossible la connaissance humaine.

De plus, l'hyléisme, de quelque façon qu'on l'entende, pose l'une en face de l'autre la matière et la pensée comme deux réalités irréductibles, ou plutôt comme deux mondes complets, dont chacun se suffit à soi-même, et qui demeurent radicalement hétérogènes entre eux. Est-ce bien là une conception acceptable, et peut-on renoncer à ce point au principe si essentiel de l'unité de l'univers?

Enfin, qu'est-ce que cette matière dont on nous parle? Il est un être que nous connaissons avec certitude, l'*esprit*. L'esprit est *en soi*, c'est-à-dire qu'il est absolument, et de plus il est *pour soi*, c'est-à-dire qu'il se connaît lui-même par la conscience. Peut-il exister un autre type de l'être que celui que l'esprit réalise? Le sens commun le croit, et affirme comme une chose toute simple l'existence d'un être qui serait *en soi* sans être *pour soi*. Mais n'est-ce pas là encore une contradiction dans les termes? Car ce qui n'est pas *pour soi* doit être nécessairement pour autrui, sous peine de ne rien être, et ce qui est pour autrui n'existe que dans et par la pensée d'autrui et, par conséquent, n'est point *en soi*. Ainsi l'être réel est essentiellement conscient de soi. Comme le disait Leibniz, il n'y a rien de brut ni d'inerte dans la nature.

311. Comment doit se comprendre la nature des corps? — Quelle idée devons-nous donc nous faire au sujet de la nature des corps?

Il ressort des discussions qui précèdent : 1° que les corps existent réellement, et sont tout autre chose que des illusions de notre faculté représentative; 2° que les corps cependant n'ont point d'existence en dehors de nos pensées. Ces deux propositions paraissent au premier abord difficiles à concilier, et même contradictoires entre elles; car dire qu'une chose est une réalité, non une illusion, c'est bien, ce semble, dire qu'elle existe en dehors de l'esprit qui la pense. Mais comprenons bien la question. L'opposition signalée serait en effet absolue, si la chose dont il s'agit devait être pour la pensée un objet ou un contenu, puisque ce que

l'esprit pense est imaginaire du moment que rien d'extérieur et d'objectif n'y correspond. Mais cette façon d'envisager le problème, qui est celle des partisans de l'immatérialisme berkeleyen comme des partisans de l'hyléisme, et qui condamne à l'erreur les uns et les autres, qui nous oblige à l'adopter? Qui nous oblige à faire des corps des objets pour la pensée? Pourquoi le réel, au lieu d'être quelque chose d'autre que nos perceptions, et quelque chose que nos perceptions nous feraient connaître, ne serait-il pas nos perceptions mêmes? Une telle conception, bien qu'elle ne réponde pas tout à fait aux apparences, qui nous présentent plutôt les corps comme extérieurs à nous, n'en est pas moins très naturelle, et même d'une vérité évidente. Comment, en effet, accepter l'idée que les apparences suggèrent d'abord, et qu'elles ont imposée à tant de philosophes, à savoir, que les corps sont des réalités qui, agissant du dehors, déterminent en nous les perceptions et des objets que les perceptions nous révèlent? Si les corps étaient ce qui produit nos perceptions, nous ne les connaîtrions pas, puisque ce que nous connaissons ce sont nos perceptions, non leurs causes. Et l'on ne peut pas dire non plus que ce sont des objets que nos perceptions nous révèlent, puisqu'il ne peut exister de *signes révélateurs*. Nos sensations, on l'a montré précédemment (47), ne nous font rien connaître qu'elles-mêmes. Donc la sensation et l'objet senti sont une seule et même chose; et si l'objet senti est le corps, il faut bien admettre que le corps est une sensation ou un groupe de sensations. Ainsi les corps ne sont autre chose que nos sensations mêmes, ou plutôt nos perceptions, c'est-à-dire nos sensations agglomérées et organisées : voilà le point de départ nécessaire de toute théorie sur la nature des corps. Voyons si sur cette base il sera possible de fonder une explication satisfaisante des faits que l'expérience nous présente.

312. Comment les corps sont nos sensations mêmes. — A l'égard du corps organisé propre à chaque vivant, le principe que les corps sont nos sensations mêmes est d'une application tout à fait aisée. Toutes les parties de mon corps, avec leurs états divers, sont à tout moment représentées dans ma conscience par une multitude infinie de sensations, quelques-unes assez distinctes, la plupart extrêmement confuses, constituant par leur ensemble ce que l'on appelle la *cénesthésie,* ou sentiment général de la vie : et comme ces sensations, il faut le redire encore, ne nous font connaître qu'elles-mêmes, il s'ensuit que mon corps est

pour moi, dans son tout ou dans ses parties, le tout ou les parties de cet ensemble de sensations, et rien autre chose. Quant aux corps extérieurs, je n'en ai aucun sentiment immédiat, puisque mon système nerveux, grâce auquel j'existe ainsi pour moi-même, s'arrête aux limites de mon corps. Aussi la réalité de ces corps extérieurs ne repose-t-elle pas, comme la réalité du mien, sur ces sensations de la cénesthésie, qui sont les sensations fondamentales.

Cependant, si les corps extérieurs ne sont pas présents à ma conscience directement et par eux-mêmes, ils y sont représentés en quelque manière par les actions qu'ils exercent sur mon corps et par les modifications qu'ils y déterminent. Or ces modifications, précisément parce que la cause en est au dehors, doivent prendre dans ma conscience un certain caractère de passivité. Que ce qu'il y a de passif en elles suffise pour me révéler l'existence de quelque chose qui n'est plus moi, c'est-à-dire qui n'est plus mon corps, c'est ce qui semble difficile, ou plutôt impossible à admettre pour des raisons qui ont été indiquées plus haut (308). Mais pourtant dans cet élément de passivité qu'elles contiennent il y a quelque chose qui ne me permet pas de m'enfermer dans mes sensations cénesthésiques comme dans une réalité au delà de laquelle il ne saurait rien y avoir; quelque chose, par conséquent, qui, sans rien me montrer, m'ouvre un jour sur une existence autre que *la* mienne, et qui par là me prépare à étendre le domaine des sensations mêmes de la cénesthésie à des objets autres que mon corps propre, lorsqu'un sens différent du sens fondamental de la vie me les aura révélés. Et il faut bien qu'il en soit ainsi; car l'idée, ou plutôt le sentiment du *moi*, n'est certainement pas autre chose que l'unité métaphysique des sensations vitales. Or l'idée du moi suppose celle du non-moi. Il faut donc que dans les sensations vitales l'idée de quelque chose d'autre que le corps individuel soit comprise en quelque manière.

L'un des caractères distinctifs des sensations vitales c'est d'être purement affectives et nullement représentatives, parce qu'elles sont étrangères à l'idée d'espace. Mais nous avons aussi des sensations représentatives : ce sont celles qui prennent la forme de l'espace, à savoir, les sensations de la vue chez les clairvoyants, et celles du tact chez les aveugles[1]. Les sensations représentatives peuvent-elles être considérées comme constituant les corps au même titre que les sensations affectives? La chose n'est pas dou-

1. Voir la théorie de la perception extérieure.

teuse, car les raisons par lesquelles nous avons établi que les corps sont, non pas ce que nous sentons, mais nos sensations mêmes, s'appliquent à toutes nos sensations, et par conséquent doivent valoir également pour toutes. Si donc l'être de nos corps propres consiste dans les sensations affectives de la cénesthésie, l'être des corps extérieurs aux nôtres consiste dans les sensations représentatives de la vue ou du tact, et nous avons opéré, ce semble, la réduction de tous les corps de la nature à nos sensations seules.

Mais les choses ne vont pas aussi simplement, et la solution que nous venons d'indiquer rencontre des obstacles dont il y a lieu de tenir compte. D'abord, les sensations affectives de la cénesthésie étant hétérogènes et irréductibles aux sensations représentatives de la vue ou du tact, le corps propre et les corps extérieurs seront eux-mêmes hétérogènes et irréductibles; de sorte qu'il y aurait dans la nature un dualisme absolu, ce qui est absurde. Puis, si le corps est constitué par les sensations affectives, il l'est aussi par les sensations représentatives dans lesquelles il est compris; d'autant plus que le corps propre d'un vivant est pour un autre vivant un corps extérieur : il est donc constitué deux fois, de deux façons entièrement différentes, ce qui est encore une absurdité. Un complément d'explication est donc ici nécessaire.

Au sujet de la première des deux difficultés qui viennent d'être signalées, nous ferons observer que, si les sensations affectives du sens vital et les sensations représentatives de la vue et du tact sont effectivement hétérogènes et irréductibles entre elles, c'est seulement à la manière dont sont hétérogènes la couleur et la résistance par exemple; de sorte que rien n'empêche que ces deux catégories de sensations soient seulement des modes différents d'une seule et même sensation fondamentale, comme la couleur et la résistance sont des qualités différentes d'un seul et même corps. Et si cette supposition est fondée, la seconde difficulté se trouve levée en même temps que la première; car on ne peut plus dire alors, évidemment, que le corps propre d'un vivant est constitué par deux séries de sensations hétérogènes. Or comment douter qu'elle soit fondée en effet? La séparation complète de l'affectif et du représentatif est impossible, parce que l'un des deux ne va pas sans l'autre. Il est vrai que certaines sensations peuvent présenter surtout le caractère affectif, d'autres le caractère représentatif; mais nous ne pouvons rien sentir sans nous le représenter en quelque manière, et nous ne nous représenterions jamais ce qui ne nous affecterait

absolument pas. Donc toutes nos sensations sont à la fois affectives et représentatives; et, s'il en est ainsi, qui nous empêche de les réduire à l'unité et de dire qu'il existe une seule sensation, ou, si l'on aime mieux, un seul ordre de sensations fondamentales, lesquelles peuvent prendre, au regard de la conscience distincte, des caractères divers, ici plutôt affectives, là plutôt représentatives, et, en tant que représentatives, visuelles chez les clairvoyants, tactiles chez les aveugles? Dès lors, c'est cette unique et fondamentale sensation qui constituera en nous à la fois le corps propre et les corps extérieurs. En soi, et dans son indivisible unité, elle constituera tous ces corps quant à leur essence qui est commune; en tant que diverse, elle les constituera quant aux qualités multiples, couleur, température, résistance, etc., avec lesquelles ils nous apparaissent.

Ainsi cette solution du problème consistant à identifier tous les corps avec nos sensations, solution nécessaire, nous avons dit pourquoi, est en même temps une solution possible en ce sens qu'elle ne paraît pas soulever de réelles difficultés d'ordre spéculatif. Ajoutons que c'est une solution qui s'impose après les conceptions que nous nous sommes faites au sujet de la nature de l'âme. En effet, l'essence de l'âme c'est la pensée, ou, si l'on veut, la conscience. La chose est évidente à l'égard de l'âme en tant que sensitive et raisonnable; elle l'est encore à l'égard de l'âme en tant que végétative et organisatrice du corps; car l'organisation d'un corps vivant, de quelque humble degré qu'il soit, est une œuvre complexe et savante au plus haut point, supposant dans la cause qui la produit une pensée profonde, qui peut s'ignorer complètement elle-même, mais qui n'en est pas pour cela moins réelle. Donc l'âme, en tant qu'une, est l'unité d'un faisceau, ou plutôt d'un système de pensées, non pas réfléchies, non pas nécessairement conscientes, au sens où *conscience* veut dire aperception plus ou moins distincte, mais enfin de pensées à la fois affectives et représentatives, possédant, par conséquent, tous les caractères de ce que l'on nomme la sensation. Mais, d'autre part, l'âme est l'unité et la forme du corps organisé. Dès lors, à moins d'admettre que l'âme soit en même temps l'unité et la forme de deux choses différentes, comment ne pas reconnaître que le corps organisé — qui comprend, comme nous le savons (288), la nature universelle — n'est rien de plus que le système de nos sensations mêmes?

313. Comparaison entre cette théorie et celle de Berkeley. — Mais identifier ainsi les corps avec nos sensations,

et par là faire tenir en quelque sorte la nature entière dans la conscience de chacun de nous, n'est-ce pas revenir purement et simplement à la doctrine de Berkeley? — Il n'y a là qu'une apparence, mais cette apparence il importe de la dissiper.

Ce qui caractérise la doctrine de Berkeley c'est, nous l'avons dit, que le monde des corps y apparaît comme étant un *objet de nos représentations.* Dans celle que nous avons exposée, au contraire, le monde des corps est représenté comme étant *nos représentations mêmes.* Cette différence est considérable. En effet, si nos représentations pouvaient avoir un objet, il y aurait lieu de se demander si cet objet est réel ou imaginaire. Quant à nos représentations elles-mêmes, elles sont sûrement réelles, et, par conséquent, faire consister en elles les corps c'est attribuer aux corps une existence véritable.

La divergence que nous signalons entre les deux doctrines a son fondement dans une divergence plus profonde, relative à la nature de l'esprit. Pour Berkeley l'esprit est une sorte de réceptacle des sensations. Les sensations lui viennent de Dieu, et bien qu'il y ait entre elles et lui une certaine homogénéité, puisqu'il les reçoit, il n'en est pas moins vrai qu'elles restent à certains égards extérieures à son être et étrangères à sa nature. Aussi l'esprit, en pensant le monde, pense-t-il en réalité autre chose que lui-même. La conséquence c'est que le but que se proposait Berkeley, faire évanouir la matière comme chose en soi, est manqué. La matière objective et absolue reparaît sous un nouveau costume, mais très réellément pourtant, dans ces sensations venues du dehors, qui ne sont pas l'esprit et qu'il faut que l'esprit pense. Le prétendu immatérialisme de Berkeley n'est encore qu'une forme de l'hyléisme. C'est pourquoi il donne prise à toutes les objections que soulève l'hyléisme. Comme l'hyléisme, il suppose la connaissance par nous de quelque chose qui n'est pas nous, et par conséquent l'existence de signes révélateurs. Comme l'hyléisme encore, il implique la conception d'une chose en soi dont la critique n'a pas de peine à montrer le caractère illusoire, avec cette aggravation que ce n'est plus seulement un objet extérieur à la pensée, et par suite inconnaissable, dont il fait une chimère, c'est la représentation elle-même, c'est-à-dire le monde dans lequel nous vivons, puisque c'est la représentation elle-même qu'il réalise en dehors de l'esprit.

Tout autre est la conception que nous nous sommes faite de la nature de l'esprit et de la nature des sensations. Les sensations

pour nous ne sont plus données à l'esprit, elles sont l'esprit lui-même; ou du moins l'esprit doit être considéré comme n'étant pas autre chose que l'unité métaphysique du tout qu'elles forment. Dans tous les cas, la sensation ne ressemble nullement à ces corps opaques qui ne brillent jamais que d'une lumière empruntée. Elle est lumineuse par elle-même, et n'a point besoin d'être éclairée par un foyer étranger ; elle est lumineuse aussi pour elle-même, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement et absolument consciente de soi[1]. Son éclat est d'une intensité variable, tantôt très vif, tantôt si pâle qu'il se distingue à peine de la nuit complète ; mais, quel que soit son degré, elle est toujours pour soi tout ce qu'elle est en soi. Quant à ce qu'il y a en elle d'objectif, c'est simplement un effet des formes de temps et d'espace qu'elle prend; car dans le temps et dans l'espace les choses s'extériorisent nécessairement, et par là prennent un caractère d'objectivité les unes par rapport aux autres (52). C'est pourquoi il n'y a rien d'illusoire dans l'idée de la réalité objective des corps, et pourtant il reste vrai que la sensation ne peut jamais nous faire connaître autre chose qu'elle-même.

Ainsi la théorie à laquelle nous nous sommes ralliés est le contre-pied absolu de celle de Berkeley, bien loin qu'elle s'y ramène. Cette théorie n'est pas l'idéalisme de Descartes, non plus qu'aucun autre idéalisme; ce n'est pas l'immatérialisme de Berkeley; ce n'est pas davantage ce que l'on pourrait appeler le *réalisme hyléiste;* c'est un *réalisme psychologique et spiritualiste.* Et si l'on contestait à cette théorie le droit de se dire réaliste, en alléguant qu'elle n'attribue pas à la matière une réalité véritable, nous répondrions : « La matière a toute la réalité des faits de conscience, toute la réalité de l'esprit lui-même : que peut-il falloir de plus? »

314. Solution de la première antinomie. — Nous avons signalé plus haut l'embarras, ou plutôt l'impossibilité où se trouve l'hyléisme de résoudre les deux antinomies mathématiques de Kant. Suivant Kant, cette impuissance ne serait pas particulière à l'hyléisme; elle serait commune à toutes les doctrines, parce que le problème est en soi et radicalement insoluble. Mais cette façon de trancher le débat est inadmissible. Les antinomies mathématiques ont pour objet des questions, non scientifiques à la vérité, mais qui se rapportent cependant au monde de notre expérience. Or, à moins d'être sceptique, on ne peut pas admettre qu'il y ait

1. Voir la théorie de la conscience.

rien dans le monde de notre expérience qui soit irréductiblement réfractaire à notre raison. Donc les antinomies doivent pouvoir se résoudre. Seulement on conçoit qu'il soit nécessaire pour cela de partir d'une conception de la matière qui soit juste. Les antinomies fournissent donc une sorte de pierre de touche pour apprécier la valeur des théories que se font les philosophes sur la nature de la matière. Voyons comment la nôtre se comportera dans cette épreuve.

Et d'abord, à l'égard de la première antinomie : *le monde est-il fini ou infini dans le temps et dans l'espace ?* quel parti devons-nous prendre? Nous avons dit plus haut que la *thèse,* d'après laquelle le monde serait fini en étendue et en durée, est insoutenable, quelque idée que l'on se fasse sur la matière et sur les corps. Donc c'est l'*antithèse,* d'après laquelle le monde, au contraire, est infini dans le temps et dans l'espace, que nous devons adopter. L'antithèse, du reste, nous est imposée d'une manière absolue par tous les principes auxquels nous avons obéi jusqu'ici.

Parmi ces principes, l'un des plus essentiels est que ce qui fait la réalité d'un objet particulier c'est sa connexion avec le tout. Mais le tout n'est réel lui-même, et par conséquent ne peut fonder la réalité de ses parties, qu'à la condition d'être infini. Voici pourquoi.

Un rêve peut être lié dans toutes ses parties, il peut embrasser des durées et des étendues aussi considérables qu'on le voudra, il n'en reste pas moins un rêve. Qu'est-ce donc qui le caractérise comme tel? C'est que les étendues et les durées qu'il représente sont isolées, et sans rapport avec des étendues et des durées plus vastes où elles soient contenues. L'homme qui veille, s'il est dans son cabinet, sait qu'il pourrait descendre dans la rue, aller à la gare, prendre le chemin de fer ou s'embarquer sur un navire, et de là se rendre à un point quelconque du globe : il sait même qu'un mouvement continu pourrait le porter de la terre à la lune, jusqu'au soleil et jusqu'aux étoiles; et c'est pour cela qu'il est assuré qu'il veille réellement, et que, par conséquent, les objets qu'il perçoit dans son cabinet sont bien réels. S'il faut, au contraire, que son mouvement s'arrête, il doit juger qu'il rêve; car dans un rêve aussi on se voit marchant et se déplaçant d'un mouvement continu à travers des étendues contiguës entre elles; mais il vient nécessairement un moment où ce mouvement imaginaire s'arrête, parce que, le réveil survenant, on passe brusquement de la représentation d'un lieu à celle d'un autre lieu peut-être fort distant du premier, sans qu'on ait conscience d'avoir franchi l'intervalle. Ainsi, du moment

où il est admis — et nous avons vu qu'il faut l'admettre (54) — que le rêve et la perception vraie ne diffèrent par aucun caractère intrinsèque, la seule différence existant entre la perception et le rêve c'est que l'une est illimitée, du moins en puissance, tandis que l'autre ne l'est pas. Donc poser l'univers comme fini c'est en faire un simple rêve, en ôtant à la raison le droit de le tenir pour réel, et par là même c'est rendre illusoires tous les phénomènes qu'il renferme en son sein.

Ainsi c'est bien la doctrine de l'infini qui doit être la nôtre. Reste à savoir comment se lèvera l'obstacle qui s'oppose à l'infinité actuelle.

Cet obstacle, nous l'avons vu (308), vient de l'impossibilité du nombre infini. Cet obstacle est réel, et même invincible; mais il est clair qu'il ne s'oppose qu'aux théories dans lesquelles l'univers phénoménal en totalité est présenté comme étant un nombre, ou comme tombant sous la loi du nombre. Or, dans la théorie qui identifie les corps avec nos sensations, et l'univers total avec nos âmes où ces sensations sont toutes contenues, l'univers total n'est en rien soumis à la loi du nombre, puisque nos âmes sont des substances parfaitement unes et indivisibles. On peut donc, dans cette théorie, poser le monde comme infini sans avoir égard à ce qu'il y a d'absurde dans la conception du nombre infini actuel.

Mais, dira-t-on, de quel droit posez-vous comme infinie une chose qui n'a aucun rapport avec le nombre, et quel sens le mot *infini* peut-il prendre dans ces conditions? — Absolument parlant, il est certain que ce mot appliqué à l'âme, ou, ce qui revient au même, à l'univers dans sa totalité et dans son unité, ne présente aucun sens; mais il en prend un si l'on considère que cet univers, un en soi, de même que le temps et l'espace qui sont les formes de son existence, est pourtant multiple, de même encore que le temps et l'espace (134), au regard d'un entendement que sa nature condamne à ne pouvoir penser qu'à la condition d'opposer une chose à une autre, d'envisager des rapports, et de procéder dans toutes ses opérations par discursion et mouvement. Dès lors cette proposition que l'univers est infini signifie une seule chose, c'est que le mouvement qui porte l'entendement et les facultés qui s'y rattachent, par exemple la motricité réelle et l'imagination, à travers les différentes parties de l'univers, est un mouvement que rien ne limite, et qui reste fini uniquement parce qu'il s'arrête, mais non pas parce qu'il a épuisé sa carrière, laquelle demeure inépuisable. Ceux qui, comme nous, reconnaissent que le nombre infini actuel

est impossible ne nient pas pour cela que la série des nombres que l'on peut former soit indéfinie. C'est ici la même chose. Le mouvement, réel ou imaginé, que nous accomplissons à travers l'univers est toujours fini ; mais celui que nous pouvons accomplir est indéfini, ce qui exclut l'idée que l'univers ait des limites (139). Actuellement donc, c'est-à-dire au point de vue de l'être et du réel, l'univers n'est ni fini ni infini ; il est un, et c'est tout dire : potentiellement, — et le potentiel n'exprime ici que le point de vue relatif et subordonné de nos facultés actives de connaître, — il est infini ; mais l'infini potentiel n'implique aucune contradiction.

315. Solution de la deuxième antinomie. — La deuxième antinomie se résout comme la première, ou du moins par les mêmes principes.

Nous avons vu que l'hypothèse de la non-divisibilité de la matière à l'infini, c'est-à-dire l'hypothèse des atomes étendus, est absurde en soi : c'est donc la théorie de la divisibilité à l'infini que nous devons adopter. Du reste, cette solution nous est imposée par la même raison qui nous a contraint d'admettre l'infinité du monde au sens où l'on vient de l'expliquer, la *raison d'universalité*. Il n'y a de réel, avons-nous dit, que l'universel, et il n'y a d'universel que l'infini. Cette loi fondamentale de la pensée et de l'être implique l'infinité en petitesse comme l'infinité en grandeur. En effet, si le réel c'est l'universel infini, il faut bien que toute parcelle de matière soit composée de parties plus petites, celles-ci composées de parties plus petites encore, et ainsi de suite indéfiniment ; parce que, si la division conduisait à une partie composante qui ne fût pas elle-même composée, cette partie subsistant en soi constituerait un véritable absolu, et par suite un être réel, lequel ne serait ni universel ni infini, ce qui va contre le principe. Sans compter que la loi de finalité impliquant la corrélation de chaque chose avec toutes choses, et par là même, en quelque sorte, l'omniprésence du tout dans chacune de ses parties, exige que les parties en question soient non seulement divisibles, mais encore, suivant un mot de Leibniz, juste pourvu qu'on sache l'entendre, *actuellement divisées et subdivisées à l'infini*, parce qu'autrement elles ne pourraient pas être expressives et représentatives de l'infini universel.

Mais, s'il en est ainsi, comment se résoudra la difficulté des composés sans composants, ou, ce qui revient au même, de l'infinité numérique des parties constituant un corps quelconque ? — Abso-

lument comme s'est résolue la difficulté relative à l'infinité actuelle de l'univers. De même que l'univers, en soi un et indivisible, n'est divisible et multiple qu'au regard de notre entendement et de nos autres facultés discursives, chaque partie de l'univers, ou, si l'on aime mieux, chaque corps, mais chaque *corps réel,* — et nous verrons bientôt quel sens il convient d'attacher à ce mot, — est un en soi, et non-composé par conséquent, ce qui rend vaine la question de savoir si les éléments qui le constituent sont divisibles ou indivisibles. Mais dans cette unité l'entendement, qui considère les choses d'un point de vue qui n'est plus celui de l'être, introduit la multiplicité et la division; et comme la loi qui l'oblige à diviser est essentielle à sa nature, cette loi le force à diviser encore les parties de ce qu'il a divisé déjà, et les parties de ces parties, et ainsi de suite indéfiniment. Qu'on ne s'imagine donc pas que tenir la matière pour indéfiniment divisible ce soit la juger composée d'une infinité actuelle de parties. L'idée de la divisibilité de la matière et de sa composition ne se rapporte nullement à l'être même de cette matière, mais seulement au besoin qu'éprouve un esprit fini comme le nôtre de se mouvoir à travers les choses, et, par conséquent, de briser pour lui-même leur unité. Si le problème de la divisibilité de la matière avait pour objet de décider comment, absolument parlant et en soi, la matière est constituée, — et c'est ainsi que le pose l'hyléisme, — il serait antinomique, comme le veut Kant, parce qu'en effet il est également impossible de la composer soit d'éléments divisibles, soit d'éléments indivisibles. Mais, encore une fois, l'idée de la composition de la matière répond à un point de vue de l'esprit tout autre que celui de son être réel; et, de ce point de vue, rien ne limite l'aptitude qui est en elle à subir la division.

316. Les atomes et la matière brute. — Quant aux atomes, ce serait une erreur de croire que la théorie que nous proposons les supprime. Ce que cette théorie rejette ce sont les atomes absolus, ceux qui sont des êtres, en un mot, les atomes de Démocrite; mais elle admet parfaitement des atomes relatifs, des atomes *d'occasion,* si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire des corps qui sont des atomes, non en vertu de leur nature essentielle, mais par le fait du rôle qu'ils jouent, ou du point de vue sous lequel on les considère. C'est que toutes les fois qu'une masse se divise sous nos yeux par le mouvement de ses parties, chacune de ces parties prend le caractère d'un atome, au moins provisoirement, et jusqu'à ce qu'elle se trouve divisée à son tour.

Car ce qui caractérise l'atome ce ne sont pas ses dimensions, c'est le fait d'être une unité mécanique et abstraite, n'ayant que masse, position et mouvement; en sorte que tout corps dont les diverses parties sont emportées dans un mouvement unique, une bille qui roule sur le billard, un astre qui gravite dans les cieux, un homme qui fait une chute, sont des atomes. En ce sens, mais en ce sens seulement, les atomes sont nécessaires à admettre. Du reste, leur admission ne souffre aucune difficulté, puisqu'ils se définissent par l'unité dans le mouvement, et que le mouvement suppose évidemment l'unité de la matière mue, en tant du moins qu'elle est mue.

Retrouvant les atomes, nous retrouvons du même coup la matière brute, qui semblait exclue par notre conception de la matière en général. Car atome et matière brute c'est tout un. Du reste, il est clair que nous ne pouvons attribuer à la matière brute, de même qu'à l'atome, qu'un caractère relatif. Ainsi le corps d'un animal vivant qu'on jette en l'air devient, en tant que projectile, matière brute en même temps qu'atome; en soi il n'en reste pas moins tout autre chose qu'un corps brut. Mais la question de la matière brute présente encore un autre aspect qu'il nous faut envisager.

Nous avons parlé plus haut de *corps réels,* donnant par là à entendre que certains corps sont plus ou autrement réels que d'autres. Il y a lieu, en effet, de distinguer au sujet des corps la *réalité phénoménale* ou d'apparence, et la réalité *absolue* ou métaphysique. Les corps organisés et vivants sont réels phénoménalement, puisqu'ils font partie du domaine de l'expérience. Ils le sont encore métaphysiquement, puisqu'ils réalisent les conditions de l'existence absolue, qui sont l'unité et l'universalité. Au contraire, une pierre, un morceau de fer, l'eau contenue dans un vase sont réels phénoménalement sans l'être métaphysiquement, parce que ce sont de simples agrégats, sans autre unité que cette unité tout extérieure et factice que leur donne l'esprit en pensant toutes leurs parties à la fois comme un objet unique (136). Donc ce sont de simples points de vue de l'esprit, mais rien de subsistant en soi.

Reste à savoir ce qu'il faut penser de leurs parties, nous voulons dire de leurs parties ultimes, attendu qu'un fragment de pierre ne diffère en rien de la pierre entière, du moins quant à l'objet qui nous occupe. Mais, d'abord, ces parties existent-elles? Si par parties ultimes on entend des parties indivisibles, il est clair qu'il n'en existe point de telles, puisque la matière est divisible à l'infini.

Mais ce que nous appelons ici parties ultimes ce sont simplement des parties au delà desquelles il soit impossible de pousser la division sans faire évanouir le corps lui-même. Or, à le prendre de la sorte, l'existence de parties ultimes est incontestable. Ainsi, une goutte d'eau est encore de l'eau, un milligramme de fer est encore du fer; mais en divisant la goutte d'eau on arrivera à des parcelles dernières au delà desquelles on aura non plus de l'eau, mais autre chose : et il en sera de même pour le fer, à moins qu'on ne suppose l'existence de corps absolument simples et irréductibles, hypothèse aussi contraire à l'esprit de la métaphysique qu'aux données positives de la science. Ces parcelles dernières sont des *molécules*.

La question revient donc à savoir si les molécules sont absolument réelles. Nous disons qu'il faut qu'elles le soient, parce qu'autrement, rien n'ayant de réalité dans les corps, ni les éléments composants, ni les agrégats que ces éléments forment, les corps seraient de pures illusions de nos esprits sans fondement objectif, ce qui est inadmissible. Maintenant, pour que les molécules soient absolument réelles, il est nécessaire qu'elles soient organisées et vivantes, puisque seuls les êtres organisés et vivants présentent le caractère de l'unité et de l'universalité. Mais cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, parce qu'il peut exister des formes de l'organisation et de la vie extrêmement diverses, et très différentes en particulier de celles que l'expérience nous révèle chez les animaux et chez les plantes. Elle paraît même nécessaire au point de vue scientifique comme au point de vue métaphysique, pour plusieurs raisons, celle-ci notamment : que l'affinité chimique est incompréhensible, à moins qu'on n'attribue aux molécules des corps de vraies appétitions et de vraies tendances; ce qui suppose chez ces molécules quelque degré d'organisation et de vie.

Ainsi, les molécules des corps sont réelles au sens absolu du mot; mais les corps eux-mêmes, simples agrégats, purs *êtres de raison,* ne le sont pas. Or ces agrégats de molécules qu'on appelle des corps sont aussi ce que l'on appelle de la matière brute. Une seconde fois donc nous sommes conduits à cette idée que la matière brute n'est pas subsistante en soi, que sa réalité est toute phénoménale et d'apparence, et qu'enfin elle n'est rien qu'au point de vue sous lequel l'esprit envisage les réalités véritables, qui sont les êtres vivants. Il peut sembler, il est vrai, que ce point de vue de l'esprit soit double, puisque ce que l'esprit considère comme matière brute, c'est tantôt le corps organisé en tant qu'il est mû tout

d'une pièce et comme s'il était inerte, tantôt ce même corps organisé aggloméré avec d'autres corps semblables. Mais il n'y a là qu'une apparence, parce que toutes les fois que nous considérons comme un objet unique une pluralité de vivants agglomérés, et que par là nous faisons du tout qu'ils forment une masse brute, c'est que nous avons en vue l'unité d'un mouvement possible. Si les molécules d'une pierre nous apparaissent comme un corps brut, c'est que nous savons qu'elles peuvent être mues ensemble, bien qu'elles soient présentement immobiles. La conception que se fait l'esprit humain de la matière est donc simple, et non pas double ; et cette conception se rapporte essentiellement à la nécessité en vertu de laquelle le mouvement suppose une matière qui soit uniquement définissable par l'aptitude à être mue, c'est-à-dire suppose l'atome[1].

1. Cette doctrine, si elle est fondée, donne la solution d'un très embarrassant problèmes dont on ne voit pas bien comment il serait possible de sortir autrement.

Ce problème, c'est celui de l'origine de la vie. Les partisans de la génération spontanée disent : « Il est inadmissible qu'à un moment donné de l'histoire de notre globe une puissance surnaturelle soit intervenue pour créer quelque chose d'absolument nouveau et de totalement irréductible aux lois du mécanisme, à savoir la vie. Donc il faut que la vie soit née du jeu des forces mécaniques de la matière brute. » Ceux qui n'admettent pas la génération spontanée soutiennent de leur côté que les expériences de Pasteur sont décisives, et condamnent l'hypothèse hétérogéniste, aussi bien pour le passé de notre globe que pour le présent. D'où ils concluent que la vie n'est explicable que par une création spéciale distincte de celle de la matière brute. A qui donner raison des uns ou des autres? On ne peut nier que les premiers parlent et pensent selon le véritable esprit de la méthode scientifique. Mais il est certain aussi que les derniers sont dans le vrai en tenant la génération spontanée pour une pure chimère. Ainsi la question paraît inextricable. C'est que des deux côtés on part d'une idée fausse, l'idée que la matière brute subsiste en soi, et qu'elle a servi à former les corps vivants. Mais, qu'on abandonne cette idée pour ne plus voir dans la matière brute qu'un mode d'existence et un aspect de la matière vivante, seule réelle et subsistant en soi, toute difficulté disparait, puisque la difficulté tenait à la dualité d'origine de la matière brute et de la matière vivante, et que cette dualité a disparu.

THÉODICÉE

INTRODUCTION

317. Méthode de la théodicée. — La plus grave et la plus troublante peut-être des questions qui se présentent à l'esprit de l'homme, lorsqu'il réfléchit sur lui-même et sur l'univers, est celle-ci : D'où viens-je? Quel est le principe de mon être? Et d'où viennent ces choses qui m'environnent, cette terre qui me porte et qui me nourrit, ce soleil qui m'échauffe et qui m'éclaire, ces astres sans nombre disséminés dans l'espace, toute cette nature enfin dont je suis moi-même partie intégrante, et aux destinées de laquelle sont liées mes destinées? Et comme il lui paraît que ni lui-même ni l'univers n'ont en soi le fondement et la raison dernière de leur existence, l'homme est conduit naturellement à penser qu'il existe un être mystérieux, que nul œil n'a jamais vu, dont nulle intelligence n'est capable de pénétrer l'essence, qui est l'auteur de toutes choses, qui n'a point d'auteur lui-même, et cet être il l'appelle DIEU.

Mais croire à un être mystérieux et lui donner un nom n'est rien encore : il faut se faire de sa nature quelque idée, tout incompréhensible qu'il est. L'homme, incapable de sortir de lui-même, se fait de Dieu, nécessairement, une conception *anthropomorphique;* c'est-à-dire qu'il se le représente comme une volonté souveraine, puisqu'elle est maîtresse de toutes choses, unie à une intelligence qui ne peut être qu'infinie, puisque rien ne contraint ni même ne permet de lui assigner des limites. Du reste, outre sa nécessité, cette conception de la nature divine se justifie dans l'esprit de l'homme par une autre raison encore. L'homme est faible et souffrant, et pourtant il aspire au bonheur; il se sent coupable et mauvais, et pourtant il aspire à la justice. Demander à la nature le

bonheur et la justice serait une folie, puisque au contraire la nature semble vouée à la douleur et au mal. Il faut donc que l'homme se tourne vers Dieu comme vers le seul être capable de donner satisfaction aux aspirations suprêmes de sa raison et de son cœur. Or, comment Dieu pourrait-il donner satisfaction aux aspirations du cœur et de la raison de l'homme si lui-même était sourd et sans entrailles, s'il n'était une intelligence parfaitement droite et une volonté parfaitement bonne?

Telle est la conception que se fait de Dieu l'esprit humain dans la spontanéité de sa pensée. Cette conception est vraie, bien qu'elle donne lieu à une multitude de difficultés, et même de contradictions apparentes, que le sens commun n'aperçoit pas, mais que la philosophie a le devoir de signaler et de résoudre. Cela étant, voici comment se divisera pour nous l'étude de la Théodicée. Dans une première partie nous examinerons les raisons qui justifient l'affirmation spontanément portée par l'esprit humain au sujet de l'existence d'un Être suprême, infiniment sage et bon, auteur et père de toute la nature; c'est-à-dire que nous exposerons les *Preuves de l'existence de Dieu*. Dans une seconde partie nous étudierons le concept de Dieu en lui-même, tant pour en développer rationnellement le contenu, dans la mesure où il est possible de le faire, que pour résoudre les difficultés auxquelles ce concept donne lieu par lui-même et par ses rapports avec ce que nous savons de la nature en général; c'est-à-dire que nous traiterons des *Attributs de Dieu*. Dans une troisième partie enfin nous discuterons quelques-unes des conceptions que se sont faites sur Dieu les philosophes, conceptions qui diffèrent plus ou moins de la conception traditionnelle à laquelle nous adhérons.

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE DE DIEU

318. Conditions d'une démonstration de l'existence de Dieu. — Nous avons vu déjà que la liberté, et nous verrons plus loin que l'immortalité de l'âme se prouvent d'abord par des raisons tirées de l'ordre moral. Du moment qu'au-dessus de ce qui est effectivement on reconnait un devoir être, un idéal de justice et de vérité que tous les êtres doués de raison doivent s'efforcer de réaliser en eux-mêmes et dans les choses extérieures autant qu'il est possible, on admet que la nature sensible a une existence non pas absolue, mais subordonnée, et que la destinée de l'homme, loin de s'absorber dans cette nature, la dépasse infiniment. Dès lors l'adhésion aux deux grandes doctrines que nous venons de rappeler s'impose. Mais, si aux raisons morales dont l'ensemble, quelque cohérent qu'il soit, constitue une foi plutôt qu'un savoir, on prétend ajouter des raisons explicatives ; si l'on veut chercher dans la nature même et dans ses rapports avec nos âmes une preuve de ce fait que nous sommes libres et immortels, on s'oblige soi-même à se faire sur l'ordre général de l'univers des conceptions définies, c'est-à-dire à constituer un système métaphysique ; et l'on ne doit pas se dissimuler que la démonstration à laquelle on peut aboutir, excellente peut-être comme partie intégrante du système en question, est inséparable de ce système et ne vaut qu'en lui et par lui. A l'égard de l'existence de Dieu c'est la même chose. L'existence de Dieu se prouve d'abord par des raisons morales, et même c'est la première et la plus importante de toutes les vérités de cet ordre. Mais, si l'on veut en donner une démonstration proprement métaphysique, on est forcé de se

référer à une conception déterminée de la nature universelle, et par suite d'entrer dans le cadre d'un système.

Certains philosophes ne l'entendent pas ainsi. Comme ils se défient des systèmes métaphysiques, à cause, principalement, qu'un système ne reçoit jamais l'adhésion que d'un très petit nombre d'esprits, et qu'ils cherchent des arguments capables de convaincre tous les hommes de bon sens et de bonne foi, ils renoncent à toute vue systématique sur la question, et cherchent à faire de l'existence de Dieu une vérité qui puisse s'imposer d'elle-même et par son propre poids à l'intelligence humaine. Cela ne les empêche pas d'ailleurs de chercher des principes, puisqu'ils veulent démontrer, et qu'on ne démontre pas sans principes; mais les principes, pour eux, ce sont des faits ou des vérités de sens commun, quelque chose, par conséquent, qu'à leur avis on ne peut pas rejeter sans rejeter la raison même.

Nous croyons qu'il y a dans cette manière d'envisager les choses une pure illusion. Il n'est pas vrai qu'on puisse isoler l'idée de Dieu et de son existence de toutes les autres idées de l'esprit. Les vérités scientifiques sont isolables, parce qu'elles sont abstraites. Mais les vérités concrètes, comme est l'existence de Dieu, font toutes corps les unes avec les autres, de sorte que si l'une d'elles venait à perdre la connexion qu'elle a avec tout le système, on n'y pourrait plus voir qu'un rêve ou une fantaisie de l'esprit. Il faut penser systématiquement, ou ne penser pas. Du reste, quand on voit à l'œuvre les philosophes dont nous parlons, on se rend aisément compte que l'entreprise qu'ils tentent n'est pas réalisable. Ils prétendent partir d'un fait ou d'une idée de sens commun; mais un fait duquel on part pour raisonner est toujours un fait qu'on interprète, et les idées du sens commun lui-même se rapportent toujours à quelque doctrine métaphysique qu'on adopte d'instinct sans la connaître, et dont on s'inspire sans s'en rendre compte. Par exemple, on veut prouver l'existence de Dieu par cette raison que la matière élémentaire a nécessairement commencé, et que, par suite, son existence ne se comprend que par celle d'un créateur qui l'ait tirée du néant. Mais comment ne pas voir que l'idée de la matière élémentaire, et celle d'un commencement de l'existence de cette matière, sont des idées métaphysiques au premier chef, des idées qui en supposent une multitude d'autres, et auxquelles il est impossible de donner un fondement rationnel sans faire appel à tout un ensemble de conceptions systématiques sur la nature?

Ainsi, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, du moment où l'on cherche autre chose que des raisons morales, c'est toujours dans et par un système que l'existence de Dieu, comme toutes les vérités métaphysiques quelles qu'elles soient, peut être établie. Faut-il s'en plaindre? Non; car la défiance à l'égard des systèmes est puérile, du moment que la forme systématique est la forme naturelle et nécessaire de toutes nos pensées, hors la pensée scientifique et abstraite. Les philosophes ont discuté souvent la question de savoir s'il y a des démonstrations de l'existence de Dieu. Il y en a sans doute, et de très décisives; mais ce sont des démonstrations *métaphysiques*, c'est-à-dire des démonstrations qui se rapportent à de certaines conceptions sur la nature en général, et qui ne valent qu'à la condition que ces conceptions soient admises. Quant à des démonstrations *mathématiques*, c'est-à-dire à des démonstrations portant, comme celles des mathématiques, sur ce que les Cartésiens appelaient des *idées claires et distinctes*, ou, en d'autres termes, sur des propositions dont la vérité serait immédiatement évidente et le sens rigoureusement unique, il n'en existe point de telles. Et c'est ce qui explique le fait qu'il y a des athées; car, si l'existence de Dieu pouvait se démontrer *more geometrico*, on ne comprendrait pas que cette grande doctrine pût rencontrer des incrédules, puisque les mathématiques n'en connaissent point.

Du reste, à supposer qu'une telle démonstration fût possible, elle n'établirait que le concept d'un Dieu en quelque sorte géométrique lui-même et abstrait, c'est-à-dire tout autre chose que ce que nous avons en vue quand nous parlons de Dieu.

Nous allons passer à l'exposition des preuves de l'existence de Dieu, qui sont, comme on vient de le dire, la preuve *morale* et la preuve *métaphysique*. La première est indépendante de tous les systèmes; car c'est au nom de la conscience, et non pas au nom d'un système quelconque, qu'on croit au devoir, à la vertu, au péché, à la justice absolue et souveraine qui veut que le bonheur d'un être libre et responsable soit toujours en proportion exacte avec ses mérites. La seconde, au contraire, suppose des vues systématiques sur la nature pour les raisons que nous venons d'indiquer. Ces deux preuves sont légitimes et nécessaires l'une et l'autre, parce que sans Dieu ni l'ordre moral ni l'ordre naturel ne se comprennent; mais on ne conçoit pas qu'il en puisse exister une troisième, parce qu'en dehors de l'ordre moral et de l'ordre naturel il n'y a plus rien où la pensée puisse se prendre.

Il existe cependant un argument en faveur de l'existence de Dieu qui ne rentre ni dans la preuve morale ni dans la preuve métaphysique, et qu'il ne nous est pas permis de passer sous silence en raison de la haute autorité de plusieurs des philosophes qui l'ont admis : c'est le fameux *argument ontologique* de saint Anselme et de Descartes. Cet argument, dans la pensée de ses auteurs, ne repose que sur des conceptions rationnelles pures, et prouve, à la manière des raisonnements géométriques, sans faire appel à autre chose qu'aux lois de la logique et aux intuitions infaillibles d'une raison parfaitement dégagée de la sensibilité. La réfutation que nous allons en donner servira de confirmation à la thèse que nous avons soutenue plus haut, suivant laquelle il est impossible en métaphysique de rien prouver sans se référer à quelque système.

319. Argument ontologique. — Dans les démonstrations de la géométrie, dit Descartes, il n'y a rien qui m'assure de l'existence de leurs objets. « Car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle : au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être[1]. »

Ainsi l'idée de Dieu ou de l'être parfait aurait, selon Descartes, le privilège singulier, et qui n'appartient à aucune autre idée, de nous assurer de l'existence de son objet, et cela parce que l'existence effective fait partie intégrante de son contenu. Mais pourquoi l'existence fait-elle partie du contenu de cette idée? Évidemment, parce que l'existence est une perfection, et qu'il serait contradictoire de supposer qu'à l'Être absolument et intégralement parfait une perfection puisse manquer. Toute la preuve repose donc sur cette idée que l'existence est une perfection. Mais cette idée est-elle juste? Kant l'a nié, et avec raison, ce semble. Ce qui fait la perfection d'un être ce sont les attributs qu'il possède, l'intelligence, la force, la beauté, etc. ; mais l'existence n'est pas l'un de ces attributs. Au point de vue de la perfection l'existence n'est rien, et si un être

1. *Discours de la Méthode*, IVe partie.

avait pour unique perfection l'existence, on pourrait dire que cet être serait dépourvu de toute perfection. L'idée que nous nous faisons de Dieu a donc exactement même contenu, que nous concevions Dieu comme existant ou comme n'existant pas. « Cent thalers réels, dit Kant, ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme[1]. »

A cela on peut ajouter, conformément encore à la pensée de Kant, que ce jugement : *L'Être parfait existe,* s'il se suffit à lui-même, comme le prétendent saint Anselme et Descartes, est évidemment un jugement analytique, puisque l'argumentation de ces deux auteurs revient à dire que l'attribut y est tiré du sujet par analyse. Or nous savons que les jugements analytiques répondent à la fonction logique, non à la fonction réelle de l'esprit (106); ce qui implique qu'aucun jugement analytique, celui-ci pas plus que les autres, ne peut servir à établir l'existence réelle de quoi que ce soit.

Au fond, l'argument ontologique paraît être avant tout une pétition de principe. Ceux qui l'admettent raisonnent, consciemment ou non, de la manière suivante : Puisque Dieu existe, il est nécessaire; donc il est contradictoire et absurde qu'il n'existe pas; donc il y a une nécessité logique d'affirmer son existence. Il y a là, certes, une déduction parfaite : mais quelle en est la base? Cette proposition : *Puisque Dieu existe.* Or là est justement la question. Sans doute, si Dieu existe, il est absurde *en soi* de concevoir sa non-existence comme possible; mais est-ce absurde *pour nous?* L'absurde pour nous c'est le contradictoire, c'est-à-dire ce qui va contre les lois de la logique; l'absurde en soi, pouvons-nous dire ce que c'est? La logique suppose la pensée, et même une pensée raisonnante et discursive comme la nôtre; comment donc peut-on vouloir soumettre à la logique une existence qui, certainement, ne relève ni de notre pensée à nous, ni même d'une pensée quelconque? Le principe de contradiction ne saurait étendre son domaine jusqu'à la nature de l'Être absolu.

En d'autres termes, comme l'a très bien dit saint Thomas, l'être de Dieu est identique à son essence (I, 1, quest. 3, art. 4); d'où il suit que son existence devrait pouvoir se déduire de son essence,

1. *Critique de la raison pure,* tome II, p. 191.

ainsi que le voulait saint Anselme; mais, bien que cette proposition soit vraie en soi, elle ne l'est pas pour nous, qui ne connaissons cette existence que par ses actes.

320. Preuve morale. — La preuve morale de l'existence de Dieu peut se présenter sous plusieurs formes différentes.

On peut d'abord chercher à la déduire des principes mêmes de la morale. Kant, considérant que l'accomplissement de la loi morale nous donne droit au bonheur, et que cependant le bonheur n'est pas une conséquence immédiate et *analytiquement* nécessaire de la vertu, mais qu'au contraire entre le bonheur et la vertu le rapport est purement *synthétique*, conclut de là à l'existence d'un Dieu souverainement juste et bon, qui établira la sanction parfaite. D'autres philosophes ont raisonné ainsi. La loi morale nous commande avec une autorité absolue : or toute loi suppose un législateur : il existe donc un législateur suprême, qui nous impose la loi morale, et qui, comme cette loi, est absolu, éternel et nécessaire. Nous ne voulons pas dire que ces démonstrations, et d'autres du même genre qu'on peut tirer de la morale, soient sans valeur. Elles sont excellentes au contraire, mais non pas peut-être sous la forme que nous venons d'indiquer. Il est très vrai que ni la loi morale ni la sanction ne peuvent se comprendre abstraction faite de l'idée de Dieu; mais c'est, à notre avis, pour des raisons différentes de celles qu'on allègue généralement, raisons que nous exposerons plus tard, en morale, mais que nous ne pouvons pas développer pour le moment. Nous laisserons donc de côté les arguments qu'on peut tirer de la morale proprement dite, et donnerons à la preuve morale un autre tour.

Deux conceptions diamétralement opposées sont possibles au sujet des rapports de l'ordre moral et de l'ordre naturel. On peut d'abord supposer que l'ordre naturel se suffit à lui-même; que la matière existe par soi; qu'elle ne connaît d'autres lois que les lois mathématiques; que l'univers n'a aucune fin transcendante, ni même aucune fin d'aucune sorte; que nos destinées sont contenues tout entières dans celles du monde matériel, et qu'elles s'y achèvent; en un mot, que l'ordre moral est sans action sur la nature, et que, par conséquent, il n'existe pas. On peut aussi admettre que la nature n'a pas en elle-même sa fin et sa raison d'être définitive; qu'elle est dominée par un idéal, la justice, à la réalisation duquel elle sert de moyen; que, par conséquent, l'ordre rationnel, sans être aboli par l'ordre moral, — ce qui reviendrait à dire qu'il n'y

a plus de nature, — est subordonné à l'ordre moral, de sorte que, sans dérogation aucune à ses lois fondamentales, il tend à l'accomplissement d'une fin qui le dépasse.

Si de ces deux conceptions c'est la première que l'on adopte, il est clair que l'existence de Dieu devient une hypothèse tout à fait inutile et vaine. Mais, si c'est la seconde, l'existence de Dieu est, au contraire, une hypothèse absolument nécessaire; car un idéal qui agit sur la nature est un être, et un idéal qui existe répond en perfection au concept que nous nous formons de Dieu. On dira peut-être que l'idéal, pour exercer sur la nature une action effective, n'a pas besoin d'exister; qu'il suffit que la nature le conçoive, même d'une manière confuse, et que, s'éprenant d'amour pour lui, elle travaille à le réaliser autant qu'il est en elle. L'idéal, par là, agirait sur la nature, non à titre de cause efficiente, mais à titre de cause finale. Mais, d'abord, c'est une question de savoir s'il est possible que l'idéal agisse sur la nature, fût-ce seulement à titre de cause finale, sans être réel, et plus réel que la nature même. Aristote ne le pensait pas, et personne ne peut le penser, à moins de rejeter la maxime péripatéticienne, si profonde et si nécessaire à la constitution d'une bonne philosophie, suivant laquelle en toutes choses *l'acte est antérieur à la puissance*. De plus, il est évident que se représenter ainsi l'action de Dieu sur le monde, c'est concevoir les causes finales comme une sorte d'aspiration de ce qu'il y a d'inférieur dans la nature vers ce qui est supérieur, et la finalité comme une pensée qui travaille au sein des éléments dont sont formés les êtres, et qui les pousse à s'unir entre eux de façon à constituer un monde aussi beau, aussi harmonieux que possible. Or cette conception est fausse, ainsi que nous le montrerons bientôt. La finalité ne vient pas d'en bas, mais d'en haut; elle ne monte pas des parties au tout, elle descend du tout aux parties; elle n'est pas une condition antécédente de la constitution des êtres vivants et de l'univers en général, elle est un résultat, ou plutôt un caractère que présentent les êtres vivants et l'univers une fois constitués. Ainsi, il est impossible que l'idéal agisse sur la nature à titre de cause finale. Donc, s'il agit, c'est à titre de cause efficiente, et pour cela il faut qu'il soit réel : ce qui revient à dire que Dieu existe.

Reste à savoir laquelle des deux conceptions que nous venons d'indiquer doit être adoptée. Évidemment, c'est la seconde, puisque la seconde est celle qu'affirme l'instinct spontané du genre humain, celle que proclament toutes les aspirations du cœur de l'homme. Il est vrai que cette seconde conception n'est pleinement

acceptable qu'à la condition de donner entière satisfaction aux exigences de l'esprit scientifique comme à celles du sentiment moral, et que la conciliation n'est pas facile à établir entre ces exigences qui paraissent opposées. Mais, à supposer que cette conciliation ne soit pas réalisée encore, qui nous défend d'espérer qu'elle se réalisera un jour? C'est à en chercher les principes que la métaphysique travaille; et qui nous dit qu'elle ne finira pas par les découvrir? Dût-elle même ne les découvrir jamais, serait-ce une raison pour nier leur existence? Rien n'autorise donc à penser que l'idéal de la justice parfaite soit en opposition avec les conditions de la vérité scientifique. Quant à cet idéal lui-même, il s'impose, avons-nous dit, à la conscience humaine, mais il ne se démontre pas. C'est pour cela que la preuve de l'existence de Dieu à laquelle il sert de fondement est proprement une *preuve morale*.

321. Preuve cosmologique : les causes finales. — La preuve métaphysique de l'existence de Dieu, qu'on nomme aussi preuve *cosmologique,* prend deux formes différentes, selon qu'on s'appuie, pour l'établir, sur l'ordre et l'harmonie qui règnent dans l'univers, ou sur l'existence de l'univers même. Dans le premier cas on lui donne encore le nom de preuve *physico-théologique* ou *des causes finales;* dans le second cas c'est la preuve *cosmologique* proprement dite.

La preuve de l'existence de Dieu par les causes finales peut se formuler de la manière suivante. Il y a dans la nature un ordre, une harmonie, des adaptations que n'explique pas l'action des lois mécaniques qui régissent la matière, et qui, par conséquent, ne peuvent être attribués qu'à une puissance intelligente étrangère et supérieure à la nature : cette puissance c'est Dieu.

Cet argument, comme l'a très bien dit Kant, « mérite d'être toujours rappelé avec respect ». Il est très clair, et de plus il parle fortement à l'imagination et au cœur. Lorsque l'homme contemple, par exemple, les cieux étoilés, et qu'il réfléchit au nombre incalculable, aux dimensions prodigieuses, aux vitesses effrayantes de ces globes de feu, en même temps qu'à l'ordre parfait qu'ils gardent entre eux, il est impossible qu'il ne se sente pas ému, et que du fond de son âme ne sorte pas un cri d'amour et d'adoration, qui est la plus éloquente et aussi la plus ferme affirmation qu'il puisse porter de l'existence de Dieu. Mais la raison philosophique a le devoir de juger froidement même les élans du cœur. Malgré la puissance de persuasion qu'il lui reconnaît, et qu'il aime à subir lui-même, Kant

rejette l'argument des causes finales comme incapable de satisfaire pleinement un esprit droit et éclairé; et nous sommes dans la nécessité de faire comme lui, quoique pour des raisons différentes des siennes.

Le recours à l'idée de Dieu pour expliquer l'ordre et l'harmonie qui existent dans la nature suppose deux choses : d'abord que cet ordre et cette harmonie résultent d'une composition des choses naturelles par leurs éléments; et ensuite que cette composition ait été voulue par la cause qui l'a produite, c'est-à-dire que la finalité soit *intentionnelle*. Or il est impossible d'admettre que la finalité naturelle résulte d'une composition des objets où elle se rencontre par leurs éléments, soit que ces éléments aient été arrangés du dehors par une main toute-puissante, soit, ce qui revient au même pour le fond, qu'ils se soient unis et combinés spontanément, sollicités tous ensemble par un même idéal, et mus par un même désir, ou plutôt par des désirs concordants : et il est impossible également d'admettre que la finalité soit intentionnelle. Nous ne pouvons pas donner ici les raisons sur lesquelles repose cette double assertion, mais nous les avons exposées ailleurs[1]. Il nous suffira de prendre la question par son côté positif, et de montrer comment, en fait, la finalité doit être entendue.

La solution de cette question est contenue dans la théorie de l'instinct que nous avons développée plus haut (178). On peut parler de finalité naturelle d'une manière générale; mais, en réalité, c'est uniquement dans les corps organisés que la finalité se rencontre; et nous savons que tout ce qu'il y a d'ordre et d'harmonie dans la nature universelle se rapporte aux conditions d'existence de chaque vivant particulier. C'est donc avant tout, et même uniquement, la finalité dans les corps organisés et vivants qu'il s'agit pour nous d'expliquer.

Nous avons dit qu'en dehors de l'activité réfléchie, qui n'appartient qu'à l'homme, et qui donne lieu en lui à la connaissance proprement dite, toujours renfermée dans des bornes étroites, il y a chez tous les êtres organisés et vivants une activité spontanée, qui produit sans efforts, et même sans conscience, des œuvres merveilleuses dont la réflexion la plus savante est et sera toujours incapable de comprendre intégralement l'économie, à savoir les corps organisés eux-mêmes.

1. Pour le premier point, voir le premier de nso trois articles sur *le Problème de la vie* (*Revue Philosophique*, janv. 1892), et pour le second point, d'ailleurs connexe au premier, notre article sur *l'Ame et la Liberté* (même revue, juill. 1897).

D'après cela, il est clair que tout ce qu'il y a d'ordre et d'adaptation des parties dans un être vivant vient du principe d'activité spontanée qui est en lui, ou plutôt qui est lui-même. Et ce n'est pas là une vue hypothétique, puisque sous nos yeux, en quelque sorte, et à chaque moment, la force vitale, sans conscience aucune d'elle-même ni de l'œuvre qu'elle accomplit, organise, conserve, répare, crée le corps de l'animal ou celui de la plante. Ainsi, c'est une erreur de croire que la finalité suppose l'action sur le monde d'une pensée consciente et réfléchie quelle qu'elle puisse être. La finalité est l'œuvre d'une pensée qui ne se pense pas, du moins au sens que nous donnons communément à ce mot *penser* (285), et qui, dans tous les cas, est notre pensée à nous, non la pensée d'un être transcendant à la nature.

On dira peut-être que la sagesse inconsciente avec laquelle les êtres organisés accomplissent les opérations vitales suppose au-dessus d'eux une sagesse consciente où elle a sa source. — Rien de plus juste; mais le vrai sens de l'argument est alors que notre existence d'êtres finis et imparfaits implique celle d'un être infini et parfait : et alors ce n'est plus à la preuve des causes finales que nous avons affaire, mais à la preuve cosmologique proprement dite. Passons donc à l'examen de cette dernière.

322. Preuve cosmologique proprement dite. — La preuve cosmologique a pour objet d'établir l'existence de Dieu en partant de l'existence du monde que l'expérience nous révèle, et en montrant que ce monde ne se suffit pas à lui-même, qu'il n'est pas cause de lui-même, et que, par conséquent, il faut admettre l'existence d'une cause transcendante qui lui ait donné l'être.

Cependant on doit reconnaître que ce terme le *monde* n'est en soi qu'un terme général désignant la totalité des phénomènes, et par là même un terme vague. Dire que le monde existe c'est, au fond, ne pas dire grand chose. Si donc nous voulons que notre démonstration ait une réelle solidité, il nous faut chercher, pour lui servir de fondement, au lieu d'une existence indéterminée comme est celle du monde, une existence concrète et positive. Cette existence concrète et positive, où la trouverons-nous ? Bon nombre de philosophes disent : « Dans la matière brute. » Car la matière brute est, aux yeux de ces philosophes, l'élément premier dont tout est fait, le germe premier d'où tout est sorti, du moins dans l'ordre physique; de sorte que c'est avant tout dans la matière brute qu'il convient, à leur avis, de chercher l'action créatrice de Dieu. Mais

c'est là une thèse inadmissible; car, bien loin que la matière brute soit la réalité première et fondamentale, nous savons qu'au contraire elle n'est pas autre chose qu'un point de vue de l'esprit et une pure abstraction (316). De plus, ceux qui parlent de la création de la matière ne se rendent pas compte que pour former un corps — et c'est bien de la formation des corps qu'il s'agit ici — il y a un procédé unique et nécessaire, procédé qui, si l'on peut ainsi parler, s'impose à Dieu même, et qui consiste à rapprocher et agglomérer les parties dont ce corps se compose : de sorte qu'à l'égard des corps, du moins de ceux qui ne sont que des corps, c'est-à-dire des corps bruts, l'idée d'une création *ex nihilo*, impliquant composition sans composants, est une contradiction dans les termes. En tout état de cause, la création est incompréhensible, parce que ni l'expérience ni l'analyse des idées ne peuvent nous en faire connaître la nature; mais, de plus, c'est une idée absurde si l'on en fait l'application aux choses complexes que l'expérience nous présente. Si Dieu est créateur, il n'a pu, certainement, créer que des natures simples.

Ces natures simples quelles sont-elles? Évidemment, c'est nous-mêmes, c'est-à-dire les vivants d'une manière générale. Du reste, en créant les vivants, Dieu a, par le fait, créé tout ce qui existe, « le ciel et la terre », comme dit l'Écriture; car le ciel et la terre font, nous le savons, partie intégrante de l'être de chacun de nous. La question revient donc à savoir s'il est possible de conclure de l'existence des vivants à l'existence de Dieu.

Pour que l'on puisse conclure de l'existence des êtres vivants à l'existence de Dieu il faut que le principe de causalité soit applicable aux rapports de Dieu avec ses créatures. Or Kant a contesté qu'il le soit, pour cette raison que le principe de causalité étant « une législation interne de l'ordre phénoménal », c'est-à-dire nous servant à rattacher les phénomènes les uns aux autres et à les expliquer les uns par les autres, ne peut en aucune façon nous permettre de sortir du domaine de l'expérience pour affirmer une existence transcendante. A l'égard de ce qu'on peut appeler la causalité *empirique*, c'est-à-dire de cette forme de la causalité sur laquelle repose la science, et qui consiste en ce qu'un phénomène donné dépend, quant à telle de ses déterminations particulières, d'un autre phénomène qu'on appelle son *antécédent inconditionnel*, Kant a certainement raison. Mais la causalité empirique n'est pas la forme unique de la causalité. Car, après qu'on a expliqué un phénomène quant à ses diverses déterminations particulières, il reste encore à

l'expliquer quant au fait réel et concret de son existence; ce qui conduit nécessairement à considérer une seconde forme de la causalité. Or cette seconde forme de la causalité n'est plus empirique, mais métaphysique, puisque la cause effective qui dans le corps d'un vivant produit tous les phénomènes c'est ce vivant lui-même en tant qu'il est un et indivisible, et que ce vivant, en tant qu'un et indivisible, est une âme. Ainsi, il n'est pas vrai que l'idée de causalité nous enferme d'une manière absolue dans le monde des phénomènes. Il existe des causes transcendantes, que nous pouvons connaître; et par conséquent il n'est pas illégitime de conclure à l'existence d'une cause créatrice des êtres vivants, du moins si la nature de ces êtres implique qu'ils n'existent pas par eux-mêmes.

Les êtres vivants, ont dit bien souvent les philosophes, n'existent pas par eux-mêmes, attendu que leur existence a eu dans le temps un commencement. Mais l'argument est sans valeur. Sans doute, lorsque je considère l'existence d'un autre homme (ou même mon existence propre) par rapport à ma représentation, je juge que cette existence a commencé et qu'elle doit finir, comme commencent et finissent tous les phénomènes que me révèle l'expérience. Mais ce n'est pas en tant qu'objet de représentation que le vivant doit être considéré ici, c'est en lui-même, et dans sa vraie nature, qui est sa nature métaphysique. Or il est absurde de supposer qu'un être métaphysique ait pu commencer à exister; car ce qui naît dans le temps a dû nécessairement être produit par un concours de causes phénoménales, et par conséquent n'est pas métaphysique. C'est pourquoi nous avons dit plus haut (277) que le vivant est *ingénérable*. Et si l'on conteste ce point, on nie toute réalité métaphysique, et l'on donne raison au matérialisme. Ainsi, pour prouver que le vivant doit avoir une cause, il faut partir d'une autre idée que celle qui consiste à lui attribuer un commencement dans le temps[1].

On a dit encore : « L'existence du vivant suppose Dieu, parce que cette existence est contingente, et que le contingent implique le nécessaire. » Mais sur quoi se fonde-t-on pour dire que l'existence du vivant est contingente ? Nous avons dû reconnaître que l'être du vivant enveloppe la nature entière. Mais l'idée de contingence ne s'applique pas à la nature considérée dans sa totalité; et malgré l'apparence contraire, celui qui prétend concevoir que l'univers

1. Soutenir que le monde a eu un commencement dans le temps, comme l'ont fait tant de partisans de la doctrine de la création, peut être bon comme expression symbolique de la vérité ; car une multitude de personnes ne peuvent comprendre et accepter la démonstration que si la question est posée en ces termes. En soi cela est faux, et on peut l'accorder sans que l'argument cosmologique en soit en rien compromis.

pourrait n'exister pas est dupe de son imagination; parce qu'il ne suffit pas, pour concevoir effectivement l'univers comme anéanti, de supprimer d'un trait toutes les images qu'on en a dans l'esprit, — ce qui d'ailleurs n'est peut-être pas aussi facile qu'on le suppose, — il faut encore rattacher intelligiblement l'idée de la non-existence de l'univers à une autre idée, ce qui est évidemment impossible, d'autant plus que l'existence de Dieu, au moment où ce rattachement doit se faire, est encore hypothétique. Donc, sous cette forme encore, l'argument cosmologique est illusoire.

Mais enfin qu'y a-t-il donc dans le vivant qui implique son caractère d'être créé, et qui, par conséquent, autorise à conclure à l'existence d'un être créateur? Il y a son imperfection. L'existence de cette imperfection d'abord est incontestable, puisque le plus excellent de tous les êtres que l'expérience nous révèle, c'est-à-dire l'homme, doute, se trompe, pèche, souffre, est sujet à mille misères, et finalement à la mort. Le fait ainsi établi, la conséquence qu'il implique n'est pas moins certaine. En effet, seule la perfection absolue existe par elle-même. « La perfection est la véritable raison d'être, » a dit admirablement Bossuet : d'où il suit que l'être qui possède la perfection absolue a une raison d'être absolue, c'est-à-dire existe par la vertu de son essence, non par l'action d'une cause qui lui soit étrangère; tandis qu'un être qui n'a qu'une perfection relative n'a qu'une raison d'être relative, et par conséquent ne peut exister effectivement, à moins d'être appelé à l'existence par une cause capable de la lui donner. C'est ce que Descartes a bien montré par sa seconde preuve de l'existence de Dieu [1], laquelle peut se résumer de la manière suivante.

Un être existant par soi possède une indépendance entière à l'égard de tout autre être. Dès lors, la même raison qui le fait être suppose en lui toutes les perfections à un degré infini, puisque, rien ne le limitant du dehors, il faudrait, pour que quelque perfection lui manquât, qu'il se fût limité lui-même, ce qui est absurde. D'où Descartes conclut, et nous conclurons avec lui, que l'homme, étant imparfait, n'existe pas par lui-même, mais qu'il tient son existence d'un être supérieur, qui, étant par soi, possède toutes les perfections, et qui est Dieu.

Telle est cette preuve, qui fait, on peut le dire, le fond de la métaphysique des plus grands penseurs qu'ait produits l'humanité, Platon, Aristote, saint Thomas, Descartes, Bossuet, Leibniz, etc.

1. *Discours de la Méthode*, IVe partie, et 3e *Méditation*.

L'autorité en a paru quelquefois compromise parce qu'elle avait été maladroitement présentée; mais, si l'on sait l'entendre, elle est irréfutable. Vouloir établir l'existence de Dieu rien que par des raisons morales, c'est peut-être une erreur. Mais prétendre obtenir ce grand résultat par un raisonnement duquel toute considération d'ordre moral serait exclue est une erreur encore, parce que le moral, au fond, c'est l'être même, et que les choses sont dans la proportion de la perfection qu'elles réalisent. L'idée de perfection, qui est en soi une idée morale, est donc en même temps une idée métaphysique, et même l'idée métaphysique par excellence, puisque, pour quiconque envisage la nature métaphysiquement et non scientifiquement, c'est la perfection qui est le réel de tout et qui explique tout. C'est pourquoi l'idée de la perfection est un intermédiaire indispensable entre l'idée de Dieu et celle de la nature. Faute de cet intermédiaire, l'idée de Dieu et celle de la nature, l'une purement morale, l'autre, au fond, purement mécanique et abstraite, ne pourraient jamais se rapprocher; et, comme c'est en définitive la nature seule que nous connaissons d'une manière directe, nous serions condamnés pour toujours à ignorer Dieu.

Il peut sembler, il est vrai, que ce recours à l'idée de la perfection comme principe du droit à l'existence implique une adhésion à l'argument ontologique que nous avons rejeté. Mais il n'y a là qu'une apparence. Ce jugement : *La perfection est,* dans la pensée des partisans de l'argument ontologique, est un jugement analytique, c'est-à-dire un simple jeu de concepts, duquel on pense pouvoir conclure à une existence effective. Pour nous ce même jugement est, au contraire, synthétique, parce que le rapport entre ses deux termes est, non plus logique, mais métaphysique et surtout moral. Dans le premier cas il signifie : « La perfection existe parce qu'elle est la perfection, comme le triangle est plan parce qu'il est triangle » ; dans le second il signifie : « La perfection *mérite d'exister,* et elle le mérite assez pour exister en effet. » On voit que, malgré la similitude des termes, nulle confusion n'est possible entre deux conceptions aussi différentes.

323. Difficultés de la doctrine de la création. — La doctrine qu'implique au sujet des rapports de Dieu et du monde la preuve cosmologique que nous venons d'exposer c'est la doctrine de la création. Mais la doctrine de la création soulève des difficultés multiples, dont les unes tiennent à la nature même de Dieu, dans le concept de laquelle cette doctrine semble introduire des contradic

tions; les autres tiennent à l'idée de création prise en elle-même. Nous aurons occasion de résoudre les premières en traitant des attributs de Dieu; mais il nous faut de suite examiner les dernières.

La grande objection à laquelle donne lieu l'idée de la création, c'est qu'il paraît contradictoire d'admettre qu'une substance puisse donner l'être à une autre substance. Il est certain, en effet, que si par le mot *substance* on entend l'existence par soi, la contradiction est évidente : ce qui est créé n'existe pas par soi. Mais il faut distinguer la *substance première,* qui est *par soi,* et les *substances secondes,* qui sont seulement *en soi.* Celles-ci ne sont substances que d'une manière relative, en tant qu'elles s'opposent aux *qualités* ou *modes,* dont elles sont les sujets d'inhérence. Elles le sont pourtant d'une manière très réelle; car les modes, n'existant point en soi, existent nécessairement en autre chose, et par conséquent supposent des substances. Il est vrai que Spinoza a cru pouvoir rattacher directement les modes à la substance première, et par là se passer des substances secondes. Mais ceci est une autre question. Il s'agit, pour le moment, non pas de savoir s'il y a lieu ou non d'admettre des substances secondes, mais si l'idée qu'une substance seconde a pu être créée est une idée contradictoire. Or il n'y a pas dans cette idée la moindre apparence de contradiction. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'une telle création nous est absolument incompréhensible. Mais cette incompréhensibilité s'explique très bien par le fait que nous n'avons aucune idée de la manière dont peut agir une cause transcendante, ni même, au fond, une cause phénoménale.

Reste à savoir si l'on peut admettre l'existence de substances secondes. Il ne le semble pas au premier abord; car comment comprendre que ce qui n'existe point par soi puisse exister véritablement en soi? Comment comprendre qu'une existence puisse, une fois créée, subsister à part de son principe et vivre d'une vie propre? Si c'est Dieu qui nous a faits tout ce que nous sommes, n'est-ce pas lui qui opère en nous toutes nos actions, et par conséquent peut-on voir autre chose qu'une apparence dans le caractère d'indépendance relative que nous prenons à l'égard les uns des autres et à l'égard de Dieu même ?

Il est certain que ce problème de la subsistance des êtres créés en face de leur créateur est un terrible problème. C'est, du reste, un problème que nous avons rencontré déjà en étudiant la question de la liberté; car subsistance en soi et autonomie c'est tout un; de sorte que c'est la même chose de dire que l'être de Dieu n'absorbe pas les nôtres, et de dire que nous sommes libres. Ainsi, en affirmant

l'existence des substances secondes, nous ne faisons que rester fidèles à nous-mêmes. Mais les difficultés qui viennent d'être signalées, et qui constituent les arguments positifs du panthéisme, n'en demeurent pas moins. Nous ne pouvons pas songer à résoudre dialectiquement ces difficultés. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rappeler que si la doctrine des substances secondes, de la création et de la liberté, paraît détacher trop les créatures du créateur, la doctrine opposée, comme on l'a fait observer déjà (283), semble condamnée à tellement absorber nos existences finies dans l'être unique et universel, qu'il ne reste plus rien qui puisse nous constituer même une simple apparence d'individualité. De sorte que les difficultés sont au moins aussi grandes de ce côté que de l'autre, et que le problème, insoluble en soi si on l'aborde de face, ne peut être résolu que par des raisons d'un ordre tout différent de celles qui constituent proprement la thèse théiste et la thèse panthéiste : raisons morales, consistant à montrer laquelle de ces thèses donne le mieux satisfaction à la conscience humaine; raisons métaphysiques, consistant à montrer vers laquelle de ces deux thèses s'oriente naturellement l'intelligence dans l'effort qu'elle fait pour comprendre métaphysiquement la nature universelle.

Au reste, si la dialectique est impuissante à nous faire comprendre comment un être créé peut conserver à l'égard de Dieu quelque autonomie, et par là même quelque réalité, il semble que la nature résolve pour nous la question d'une manière qui, pour être purement pratique et nullement spéculative, n'en a pas moins son prix. Considérons l'artiste et l'œuvre d'art, le penseur et la pensée après qu'il l'a formulée. Est-ce que l'œuvre d'art, est-ce que la pensée ne sont pas de vraies créations *ex nihilo,* se détachant de leur principe sans lui devenir étrangères, et vivant à la fois en lui et en elles-mêmes d'une vie qui leur est propre? Il n'y a là qu'une analogie sans doute, mais l'analogie est un procédé d'explication qu'il ne faut pas dédaigner. Et que l'on ne dise pas que celle-ci n'est pas réelle. S'il est vrai que Dieu a fait l'homme à son image, — et il est impossible de concevoir qu'il l'ait fait autrement, — il a, n'en doutons pas, mis en lui à quelque degré sa nature tout entière, laquelle est indivisible, et jusqu'au plus sublime de ses attributs, le pouvoir de créer.

CHAPITRE II

LES ATTRIBUTS DE DIEU

324. Le problème des attributs de Dieu. — La démonstration que nous venons de donner de l'existence de Dieu ne laisse pas, au regard de nos esprits, sa nature indéterminée. Dieu, avons-nous dit, est l'être parfait. Nous sommes des êtres imparfaits. La différence entre lui et nous n'est donc que de degré, et par conséquent, de la connaissance que nous avons de nous-mêmes nous pouvons, comme dit Bossuet, nous élever à la connaissance de Dieu. Certains philosophes, et particulièrement ceux de l'École d'Alexandrie, par peur de l'anthropomorphisme, ont prétendu que nos intelligences sont incapables de toute conception positive sur la nature divine, et que tout ce que notre pensée peut faire c'est de reconnaître ce que Dieu n'est pas. Sans doute Dieu, en soi, est incompréhensible ; mais c'est une exagération de vouloir que nous n'en ayons qu'une idée purement négative et vide. Pour concevoir Dieu comme l'être parfait nous procédons par retranchement des imperfections des créatures ; mais encore faut-il que ce travail d'élimination porte sur quelque chose, ce qui suppose que l'idée de Dieu ait en nous un fond positif. Du reste, pour savoir que Dieu est incompréhensible il faut le penser, et le penser positivement. Toute conception positive que nous pouvons avoir de Dieu étant forcément inspirée de l'expérience que nous avons de nous-mêmes, il s'ensuit que l'anthropomorphisme est nécessaire et légitime. Cependant il faut reconnaître que l'anthropomorphisme est pour la pensée un grave péril, parce qu'il nous expose à prêter à Dieu des attributs incompatibles avec son attribut fondamental, la perfection absolue, et par conséquent à introduire des contradictions dans le concept que nous nous faisons de sa nature. C'est là ce qui rend particulièrement difficile et épineux le problème des attributs de Dieu.

Pour traiter ce problème la seule méthode qu'on puisse adopter est celle qu'ont suivie à la fois les Scolastiques et Descartes : nier de Dieu tout ce qui en nous tient à l'imperfection de notre nature, c'est-à-dire tout ce qui, dans la nature humaine, sous une apparence positive est en réalité négatif; et affirmer au contraire, mais en l'élevant à l'infinité, tout ce qui est vraiment positif, c'est-à-dire tout ce qui nous constitue une perfection réelle quoique limitée. Ces deux séries d'attributs, dont les premiers, il importe de le remarquer, ne sont négatifs qu'en apparence, car un attribut vraiment négatif ne serait pas un attribut, ont été désignées par les philosophes sous les noms d'*attributs métaphysiques* et d'*attributs moraux*.

325. Attributs métaphysiques. — La question des attributs métaphysiques de Dieu est très simple. La différence fondamentale entre l'être parfait et les êtres imparfaits c'est que l'existence du premier est rigoureusement une, tandis que l'existence des seconds est une sans doute, — autrement elle ne serait rien, — mais aussi elle est multiple, diverse d'aspects, et soumise à deux lois qui sont la condition et comme l'expression même de toute multiplicité, la loi du temps et celle de l'espace. Donc nous dirons que Dieu n'est ni dans le temps ni dans l'espace; et nous le dirons, non pas seulement au sens relatif où l'on peut le dire de nos âmes, lesquelles constituent le temps et l'espace, et ne leur appartiennent que par le côté multiple et phénoménal de leur être : nous le dirons en un sens absolu, puisqu'il n'y a rien dans la nature divine de phénoménal ni de multiple. De là l'*éternité* et l'*immensité* divines.

On prend souvent ces termes d'éternité et d'immensité en un sens très différent de celui que nous venons d'indiquer, et tout à fait inexact.

Dieu est éternel, cela signifie dans la pensée populaire que Dieu n'a point eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin. A ce compte, l'existence de Dieu remplirait en totalité le temps infini. Dieu durerait comme nous; seulement sa durée s'étendrait indéfiniment dans le passé comme dans l'avenir. Mais alors il y aurait en Dieu des vicissitudes, du plus et du moins, du devenir et du changement, supposition évidemment incompatible avec l'idée de la perfection absolue. La vérité est que Dieu est hors du temps, ce qui n'empêche pas d'ailleurs que le temps, comme toutes les choses, ait en lui la racine première de son existence; et c'est ce

double rapport de la nature du temps à la nature divine qu'exprime le mot d'*éternité*.

On dit encore que Dieu est immense, voulant faire entendre par là qu'il est partout. Ce qui est vrai, et ce que l'on doit reconnaître, c'est que Dieu est présent en quelque manière à toutes ses créatures. Mais dire qu'il est partout, c'est dire explicitement qu'il remplit tout l'espace, et implicitement qu'il a un corps, lequel est coextensif à l'univers total, ce qui est une absurdité. Dieu est immense, cela signifie, pour qui est capable de comprendre, que Dieu n'est point dans l'espace, qu'il ne l'occupe ni ne le constitue, et qu'en lui cependant est le fondement de la nature de l'espace.

Si nous ajoutons à ce qui vient d'être dit que Dieu est *immuable* et *incorporel*, ce qui est une conséquence évidente de ce qu'il est éternel et immense, nous aurons énuméré tous les attributs métaphysiques que la raison conduit à reconnaître à Dieu, en dehors de ceux que nous avait révélés directement la preuve cosmologique, l'*existence par soi* et la *perfection absolue*. Nous pourrons donc passer à l'étude des attributs moraux.

326. Attributs moraux : la personnalité divine. — Le premier des attributs de Dieu, avons-nous dit, celui *qui implique* tous les autres, les attributs moraux comme les attributs métaphysiques, et qui par là est, au regard de notre pensée, en quelque sorte le fond et l'essence de la nature divine, c'est la perfection. Mais nommer la perfection ne suffit pas; il faut encore sous ce mot pouvoir mettre un concept. Qu'est-ce donc que la perfection, et quelle idée devons-nous nous en faire?

Pour pouvoir déterminer d'une manière positive l'idée de la perfection la seule méthode à employer c'est, ainsi que nous en sommes convenus (324), le recours à l'expérience et à l'expérience de nous-mêmes. Or le caractère essentiel de l'être humain, et ce qui le met au-dessus de tous les êtres; le caractère qui contient et résume sa nature entière dans ce qu'elle a de supérieur; et ce qui, par conséquent, répond en l'homme à ce qu'en Dieu nous avons nommé la perfection, c'est d'être une *personne*. Il est aisé de le comprendre.

Ce qui constitue la personnalité ce n'est ni la vie, ni la sensation, ni même les opérations supérieures de l'esprit en tant qu'elles ont une portée transcendante : c'est la réflexion *sur soi*, le pouvoir de se connaître et d'exister *pour soi*. Or comment ne pas voir qu'être *pour soi* est effectivement, suivant le point de vue où l'on se place, la condition, ou au contraire le résultat et l'expression de toute vie

supérieure? C'en est la condition ; car ce qui ne se connaît point et ce qui ne se pense point ne peut agir que d'une manière purement mécanique, comme les forces brutes de la nature. C'en est le résultat et l'expression; car c'est le degré de la conscience qu'on a de soi qui mesure l'excellence de la nature que l'on possède. Ainsi, notre perfection à nous c'est d'être des personnes; et comme il y a homogénéité entre la perfection de l'homme et celle de Dieu, sans autre différence qu'une différence de degré, nous devons dire que non seulement Dieu est une personne, mais encore que seul il possède la plénitude de la personnalité[1].

Cependant il faut reconnaître que la doctrine de la personnalité divine donne lieu à de grandes difficultés, parce qu'il semble qu'il y ait incompatibilité entre les attributs moraux que résume l'idée de personnalité et les attributs métaphysiques de Dieu. Nous avons donc à examiner si cette contradiction apparente peut être levée, et à quelles conditions elle peut l'être.

327. L'intelligence divine. — Ce qui est surtout difficile à comprendre dans l'Être divin c'est la pensée ou l'intelligence d'une manière générale.

Rappelons-nous, en effet, quels sont les caractères de l'intelligence telle que nous la trouvons en nous-mêmes. Nous avons vu en psychologie que la pensée, sans se réduire à la sensation, suppose pourtant avant elle la sensation, qui lui fournit une matière. Il suit de là déjà que la pensée n'est possible que chez un être capable d'éprouver des sensations, et par conséquent corporel. Puis la pensée chez l'homme est discursive, non par accident, mais par essence, de sorte que supprimer en elle le devenir et le mouvement

1. On voit par là que nous ne serions pas disposé, pour notre part, à considérer, ainsi que cela se fait souvent, le caractère de la personnalité comme quelque chose d'absolu. Aux yeux de certains philosophes la *personne* doit se concevoir comme le contraire de la *chose*. On est une personne ou l'on est une chose, et l'on ne peut pas être plus ou moins l'un ou l'autre. Pour nous, il n'y a pas de choses, à proprement parler : la chose n'est qu'un point de vue de l'esprit. Aussi l'idée de la personne, comme contraire de la chose, nous paraît-elle être une chimère; et nous pensons que la personnalité admet des degrés. Comme la raison et la liberté, elle se retrouve à l'état embryonnaire jusque chez les vivants les plus infimes, parce que c'est une loi absolue que tout ce qui est réel est universel. Chez l'homme elle prend un développement suffisant pour mériter son nom; en Dieu elle s'achève.

Entendant de la sorte la personnalité, nous n'avons pas non plus à nous embarrasser de l'objection qu'on élève souvent contre la doctrine de la personnalité divine, en répétant avec Fichte que *le moi ne se pose qu'en s'opposant le non-moi*, et en ajoutant que Dieu ne peut se penser lui-même qu'à la condition de pouvoir s'opposer un terme antithétique, qui sera nécessairement éternel comme lui, ce qui implique contradiction. La formule de Fichte est vraie à l'égard d'un être dont la pensée, soumise à la loi du devenir comme est la nôtre, est par là nécessairement multiple et fragmentaire ; mais elle ne saurait s'appliquer à Dieu, dont la pensée est éternelle, et absolument une par conséquent.

c'est l'anéantir. N'est-il pas évident dès lors que l'intelligence, telle du moins que nous pouvons la concevoir, répugne à l'unité et à l'immutabilité de la nature divine; et que, par conséquent, la méthode consistant à transporter en Dieu, en les élevant à l'infinité, les attributs positifs de la nature humaine n'a pas ici d'application possible?

Pourtant, s'il ne s'agissait que de conserver à Dieu l'intelligence avec l'infinité, on y arriverait encore en disant que l'intelligence est en Dieu, non pas *formellement*, mais *éminemment*, c'est-à-dire qu'il y a en Dieu, non pas ce que nous désignons par le mot *intelligence*, mais quelque chose de plus, qui enveloppe l'intelligence, et qui la dépasse en abolissant ce qu'il y a en elle d'imparfait, à savoir la multiplicité et la succession; de même que l'éternité enveloppe le temps dont elle est la source, et pourtant exclut le devenir, qui est la caractéristique essentielle du temps. C'est du reste ainsi que l'ont compris presque tous les grands philosophes qui ont spéculé sur la nature divine, depuis Platon et les Alexandrins jusqu'à saint Thomas et Descartes. Mais ce qui complique la question c'est qu'il ne suffit pas d'expliquer, ou, pour mieux dire, de donner à entendre comment Dieu pense les choses éternelles, c'est-à-dire se pense lui-même; il faut encore faire comprendre comment il pense le monde et la multiplicité infinie de ses phénomènes. Aristote supprimait ce problème en disant que Dieu agit sur le monde, non pas à titre de cause efficiente, mais à titre de cause finale, ce qui lui permet d'ignorer le monde; mais cette solution ne saurait nous convenir, à nous qui croyons que Dieu a créé le monde et qu'il le gouverne. Saint Thomas laissait subsister le problème, puisqu'il admettait que Dieu est créateur et providence; mais il prétendait le résoudre en disant que Dieu ne pense et ne comprend qu'*en acte,* sans avoir besoin de composer ni de diviser; c'est-à-dire que sa science ne procède ni par analyse ni par synthèse (I, q. 14, a. 14); et que sa pensée n'est pas discursive, mais intuitive et simultanée (*ibid.*, a. 14). En un mot, saint Thomas voulait que Dieu pensât les choses du temps avec des idées éternelles. Mais cela se peut-il? Le même docteur, à propos du problème de la prescience divine, comparait la connaissance qu'a Dieu de tous les événements qui se produisent dans le temps à celle d'un homme monté sur une tour, et qui aperçoit d'une vue simultanée des voyageurs suivant un chemin que, placé plus bas, il apercevrait seulement les uns après les autres. Mais, dirons-nous, puisque les voyageurs marchent, l'homme placé sur la tour a beau les voir tous ensemble,

il faut qu'il les voie marcher; et dès lors la connaissance qu'il a de leurs mouvements est successive, non simultanée. Quoi qu'on fasse, la pensée d'une chose qui devient subit nécessairement elle-même la loi du devenir, parce qu'au fond la pensée et l'objet de la pensée ne font qu'un[1]. Et quand même il en serait autrement, quand même la pensée ne serait qu'une représentation d'un objet distinct et séparé d'elle, comment voudrait-on qu'une pensée éternelle et immuable pût être représentative d'un objet mobile et successif? Dire que Dieu pense le monde par des idées qui contiennent éminemment, mais non pas formellement, le détail des phénomènes, revient à dire que Dieu pense le monde comme une essence éternelle, non comme une existence imparfaite, contingente, dispersée à travers la multiplicité infinie des parties du temps et de l'espace; c'est-à-dire revient à nier que Dieu pense le monde. La doctrine de saint Thomas va donc par là, contre son intention, rejoindre celle d'Aristote d'après laquelle Dieu ne pense que lui-même.

328. Solution de la difficulté. — Ainsi, nous ne pouvons pas renoncer à l'idée que Dieu pense le monde, parce que, s'il ne le pensait pas, il n'en serait ni le créateur ni le maître; et d'autre part il est certain que la pensée que Dieu a du monde est une pensée qui participe à l'imperfection des choses créées, une pensée, par conséquent, qu'exclut la perfection de la nature divine. La doctrine de la création et de la providence apparaît donc comme à la fois nécessaire et impossible à admettre.

Il y a pourtant une solution à cette difficulté, mais une seule : c'est celle que fournit le dogme chrétien de la Trinité divine. Sans doute nous n'avons pas le droit, en tant que philosophes, de nous appuyer sur un dogme; mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. Pour le chrétien un dogme est une vérité qu'il n'est pas permis de révoquer en doute, parce qu'elle a été révélée par Dieu même. Pour le philosophe, chrétien ou non, mais agissant en tant que philosophe, un dogme est une hypothèse, dont l'origine importe peu, et qu'il est permis d'introduire dans la spéculation philosophique à une double condition, qui est :

1° De ne pas prétendre, en exposant son hypothèse, définir et expliquer le dogme lui-même tel que l'a établi l'autorité religieuse seule compétente en la matière;

1. Se rappeler ce qui a été dit à plusieurs reprises au sujet de la théorie des *signes révélateurs*. Nous avons parlé surtout des sensations, mais ce que nous avons dit s'applique également à la pensée pure.

2° De ne pas oublier que la spéculation philosophique n'est jamais qu'un effort pour donner satisfaction au besoin de comprendre naturel à l'esprit humain; et par conséquent, de se garder d'attribuer à sa pensée le caractère d'une vérité absolue, ce qui le conduirait à opposer témérairement orthodoxie à orthodoxie.

Ainsi, la solution que nous allons proposer du problème qui nous occupe ce n'est pas le dogme chrétien lui-même, c'est quelque chose qui lui ressemble; disons, si l'on veut, une pensée que le dogme a inspirée. Et de plus, il est bien entendu que nous ne présentons nullement cette solution comme ayant un caractère dogmatique, c'est-à-dire comme s'imposant ou méritant de s'imposer à la raison de tous les hommes.

Mais cette hypothèse suggérée par un dogme peut-elle bien être considérée comme une conception philosophique? Cela n'est pas douteux, puisque Philon le Juif, et après lui Clément d'Alexandrie, Origène, une multitude d'autres encore, l'ont discutée philosophiquement, et que les Alexandrins, très ennemis du christianisme, l'ont retrouvée et en ont fait la base de tout leur système.

Malgré tout, on ne peut se dissimuler que ces problèmes sont obscurs et redoutables. Malheureusement, il est impossible de les éviter. Comprendre comment Dieu peut penser le monde sans cesser d'être parfait est la grande difficulté du théisme. Nous ne pouvions pas ne pas signaler cette difficulté, et, l'ayant signalée, nous sommes obligés de voir comment on peut la résoudre.

Pour comprendre comment en Dieu l'intelligence peut être parfaite, il faut admettre, avons-nous dit, que l'intelligence divine, sans être hétérogène à la nôtre, n'est pas sujette comme la nôtre à la loi de la multiplicité et du devenir. Mais pour comprendre comment Dieu peut porter dans sa pensée le monde et tous ses phénomènes, il faut, avons-nous dit encore, admettre au contraire que Dieu pense le monde comme nous, d'une pensée successive et mobile comme les phénomènes eux-mêmes. Ces deux façons d'entendre l'intelligence divine s'excluent-elles l'une l'autre? Assurément, si l'être de Dieu est un absolument et à tous égards. Mais cette dernière assertion est-elle nécessaire? Nous n'en savons rien, puisque la disproportion infinie qui existe entre notre entendement et la nature divine nous interdit de spéculer sur cette nature. Sans doute, malgré cette disproportion, nous pouvons affirmer hardiment que Dieu est un, parce que l'unité est le caractère essentiel de l'être; mais que cette unité soit exclusive de toute pluralité, c'est ce que nous ne pouvons pas dire. Et puisque la nécessité où nous sommes d'attribuer à Dieu une

intelligence où la pensée du monde soit contenue, et qui pourtant soit une intelligence parfaite, nous oblige à supposer, non pas dans la nature divine, mais dans l'être même de Dieu, un dualisme, il paraît évident que cette nécessité même est une justification suffisante de la supposition. En conséquence, nous sommes autorisés à penser qu'il y a en Dieu deux *personnes* ou *hypostases* qui pourtant ne font qu'un seul et même Dieu; que de ces deux personnes l'une, le *Père*, possède l'intelligence sous sa forme éminente; que l'autre, le *Fils* ou le *Verbe*, la possède sous la forme que l'expérience nous fait connaître, et que seule nous pouvons concevoir; et que sous cette seconde forme, comme sous la première, l'intelligence est divine, non pas en elle-même, mais parce que le Fils en qui elle réside est Dieu en vertu de son unité avec le Père. On dira peut-être qu'il est impossible qu'une intelligence soumise à la loi du devenir soit divine à un titre quelconque, et que l'être qui possède une telle intelligence, par cela seul qu'il la possède, n'est pas Dieu. — Mais, d'abord, il est clair que cette intelligence n'est pas dans le Verbe divin limitée comme en nous; qu'elle doit s'étendre, au contraire, à la totalité des choses réelles et des concepts intelligibles; et cela seul met entre le Verbe et nous une distance infinie. Puis, il faut bien que le Fils soit un avec le Père et Dieu avec lui; car, s'il n'est pas Dieu, il est une créature de Dieu en même temps que l'intelligence multiple et discursive dont il est le principe. Et alors la question à résoudre reparaît tout entière, puisque nous en revenons à nous demander comment on peut comprendre qu'une intelligence parfaite et immuable puisse penser et gouverner un monde essentiellement multiple et mobile.

On voit qu'il y a dans cette tentative d'explication deux idées fondamentales. La première c'est que, bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, l'être de Dieu est double. Cette proposition nous a paru s'imposer pour des raisons que nous avons dites; mais, en soi, elle est incompréhensible; et c'est pourquoi la théologie chrétienne nous présente la Trinité divine comme un mystère. Du reste, cette incompréhensibilité même ne doit pas nous étonner, puisque évidemment nos facultés de connaître ne peuvent pas nous permettre de pénétrer au sein de la nature divine. De plus, cette incompréhensibilité inévitable nous met à l'abri de toute crainte d'une contradiction positive. Nous sommes ici dans l'incompréhensible, non dans l'absurde. Il ne peut y avoir d'absurdité que dans le domaine des choses intelligibles.

La seconde idée c'est qu'il y a en Dieu, ou du moins dans l'une

des personnes qui constituent l'être divin, en même temps que la perfection absolue, qui est le caractère essentiel de la Divinité, une certaine imperfection tenant à la multiplicité de la pensée et à sa diffusion à travers le temps. La nature divine nous est sur ce second point incompréhensible, de même que sur le premier. Cependant, à défaut de compréhension nous avons ici des analogies. Dieu, dans son Verbe, est à la fois parfait et imparfait, comme nous-mêmes sommes à la fois âme et corps, entendement et raison pure, ou même sans doute comme le temps et l'espace sont à la fois uns et multiples. Comment en nous la parfaite unité de l'être métaphysique peut-elle s'allier avec l'indéfinie multiplicité de l'être phénoménal? C'est ce que nous sommes hors d'état de comprendre, et pourtant la chose est en elle-même de celles qu'il faut bien admettre. Et si nous l'admettons, nous aurons moins de peine à reconnaître que dans le Verbe divin quelque imperfection, ou du moins un certain genre d'imperfection, qui du reste n'est ni péché ni même seulement défaut d'être, doit se mêler à la perfection absolue, en même temps que nous prendrons notre parti de ce qu'il y a d'inintelligible pour nous dans cette union en Dieu de deux natures contraires.

Ainsi, la conception du Verbe divin est nécessaire pour permettre à la raison de lever les contradictions absolues que présente autrement la doctrine de la création. Mais cette conception suffit-elle? Elle peut suffire sans doute au regard d'une philosophie purement idéaliste, pour qui les idées intelligibles sont l'être même des choses, et qui identifie l'existence avec l'essence; mais elle ne suffit pas au regard d'une philosophie spiritualiste, selon laquelle les êtres sont, non pas des idées, mais des âmes vivantes. Il y aurait donc lieu, pour cette philosophie spiritualiste, d'admettre outre Dieu et son Verbe une troisième hypostase, qui serait *Ame* ou *Esprit*, divine comme les deux premières, pour les mêmes raisons que nous avons indiquées déjà à propos du Verbe, et un seul Dieu avec elles. Mais ce que nous avons dit du Verbe suffit pour l'objet que nous nous proposions. Il n'est pas par conséquent nécessaire que nous entrions plus avant dans cet ordre de considérations.

329. La Providence. — La doctrine de la création nous oblige à considérer sous un autre aspect encore les attributs moraux de Dieu.

La question de savoir *comment* Dieu a créé le monde est évidemment une question qui nous dépasse; mais on peut se demander *pourquoi* il l'a créé.

Si Dieu a créé le monde, ce n'est évidemment pas pour lui-même, pour sa satisfaction ou pour sa gloire; car Dieu se suffit parfaitement à lui-même. Étant parfait, il n'a besoin de rien, et les créatures ne peuvent rien pour sa félicité. Mais si Dieu ne nous a pas créés pour lui-même, il n'a pu nous créer que pour nous. Il faut donc admettre que Dieu, nous aimant d'un amour infini avant même que nous fussions, a voulu nous donner l'existence pour notre bien et pour notre bonheur.

Mais, si Dieu a créé le monde par bonté, est-il admissible que, l'ayant créé, il l'ait ensuite abandonné à lui-même? Cette thèse serait inévitable dans une doctrine de pur déterminisme. C'est pourquoi Leibniz fait consister toute l'action *providentielle* de Dieu sur le monde en ce que Dieu, à l'origine, a établi les lois les plus sages, desquelles dépend maintenant d'une manière absolue le cours des événements; de sorte que, maître de toutes choses au commencement, il a en quelque sorte cessé de l'être : *semel jussit, semper paret.* Mais ce n'est pas ainsi que peut l'entendre une philosophie qui fait à la contingence une part dans l'ordre de la nature. Suivant les principes d'une telle philosophie, il ne suffit pas d'admettre une *Providence générale,* comme est celle qu'admet Leibniz, il faut reconnaître encore une *Providence particulière,* c'est-à-dire une Providence intervenant d'une manière directe et perpétuelle dans les choses de ce monde pour en régler l'ordre en vue du plus grand bien des créatures; et cela, évidemment, sans porter atteinte à notre liberté, non plus qu'aux lois nécessaires de la nature. En effet, du moment qu'il y a quelque indétermination dans le développement de nos destinées, Dieu ne peut se désintéresser de la marche qu'elles suivent, puisqu'il nous aime; et il est certain qu'il peut agir sur elles d'une manière très efficace, puisque nous-mêmes, dont la connaissance et la puissance sont si limitées, pouvons quelque chose pour en diriger le cours.

Il suit de là que les petits et les simples d'esprit ont raison contre les forts et les savants lorsqu'ils demandent à Dieu, non seulement une consolation dans leurs misères, mais encore un secours efficace qui leur permette d'en sortir. Seulement, il importe de bien comprendre comment s'exerce en ce monde l'action divine, afin de ne pas tomber dans la superstition, et peut-être dans le désespoir, si les choses viennent à tourner autrement que nous n'avions espéré. On demande à Dieu, par exemple, de la pluie ou du beau temps; et cela, encore une fois, est légitime, puisque Dieu est le maître suprême des phénomènes météorologiques comme de tout

des personnes qui constituent l'être divin, en même temps que la perfection absolue, qui est le caractère essentiel de la Divinité, une certaine imperfection tenant à la multiplicité de la pensée et à sa diffusion à travers le temps. La nature divine nous est sur ce second point incompréhensible, de même que sur le premier. Cependant, à défaut de compréhension nous avons ici des analogies. Dieu, dans son Verbe, est à la fois parfait et imparfait, comme nous-mêmes sommes à la fois âme et corps, entendement et raison pure, ou même sans doute comme le temps et l'espace sont à la fois uns et multiples. Comment en nous la parfaite unité de l'être métaphysique peut-elle s'allier avec l'indéfinie multiplicité de l'être phénoménal? C'est ce que nous sommes hors d'état de comprendre, et pourtant la chose est en elle-même de celles qu'il faut bien admettre. Et si nous l'admettons, nous aurons moins de peine à reconnaître que dans le Verbe divin quelque imperfection, ou du moins un certain genre d'imperfection, qui du reste n'est ni péché ni même seulement défaut d'être, doit se mêler à la perfection absolue, en même temps que nous prendrons notre parti de ce qu'il y a d'inintelligible pour nous dans cette union en Dieu de deux natures contraires.

Ainsi, la conception du Verbe divin est nécessaire pour permettre à la raison de lever les contradictions absolues que présente autrement la doctrine de la création. Mais cette conception suffit-elle? Elle peut suffire sans doute au regard d'une philosophie purement idéaliste, pour qui les idées intelligibles sont l'être même des choses, et qui identifie l'existence avec l'essence; mais elle ne suffit pas au regard d'une philosophie spiritualiste, selon laquelle les êtres sont, non pas des idées, mais des âmes vivantes. Il y aurait donc lieu, pour cette philosophie spiritualiste, d'admettre outre Dieu et son Verbe une troisième hypostase, qui serait *Ame* ou *Esprit*, divine comme les deux premières, pour les mêmes raisons que nous avons indiquées déjà à propos du Verbe, et un seul Dieu avec elles. Mais ce que nous avons dit du Verbe suffit pour l'objet que nous nous proposions. Il n'est pas par conséquent nécessaire que nous entrions plus avant dans cet ordre de considérations.

329. La Providence. — La doctrine de la création nous oblige à considérer sous un autre aspect encore les attributs moraux de Dieu.

La question de savoir *comment* Dieu a créé le monde est évidemment une question qui nous dépasse; mais on peut se demander *pourquoi* il l'a créé.

Si Dieu a créé le monde, ce n'est évidemment [illegible] pour sa satisfaction ou pour sa gloire : car Dieu [illegible] ment à *lui-même*. Étant parfait, il n'a besoin [illegible] res ne peuvent rien pour sa félicité. Mais si Dieu [illegible] pour *lui-même*, il n'a pu [illegible] admettre que Dieu, nous aimant [illegible] nous fussions, a voulu nous [illegible] pour notre bonheur.

Mais, si Dieu a créé le m[illegible] l'ayant créé, il l'ait ensuite aban[illegible] rait inévitable dans une doctrine [illegible] quoi Leibniz fait consister [illegible] le monde en ce que Dieu a [illegible] desquelles dépend maintenant d'une [illegible] événements : de sorte que [illegible] ment, il a en quelque sorte [illegible] part. Mais ce n'est pas [illegible] qui fait à la contingence [illegible] vant les principes [illegible] une *Providence* [illegible] reconnaître encore [illegible] Providence inter[illegible] les choses [illegible]

[illegible]

thèse [illegible] us faut, [illegible] ul qu'il [illegible] te forme [illegible] existant [illegible] ossédons

le reste. Mais pourtant ce serait une erreur grossière de s'imaginer que Dieu, s'il veut nous exaucer, doive produire ici le beau temps et là la pluie, suivant les caprices ou les intérêts de ceux qui le prient. Il y a dans les phénomènes de la nature un ordre nécessaire, dont Dieu lui-même ne saurait s'affranchir, parce que ce serait introduire l'incohérence et le chaos. Voir quelque part une défectuosité, et y porter remède immédiatement par un moyen *ad hoc,* sans tenir compte de la répercussion qu'aura l'emploi de ce remède sur tout le reste des choses, c'est le fait d'une nature limitée dans sa connaissance et limitée dans sa puissance, comme est la nôtre. Celui qui ne dispose que de moyens restreints s'en sert à tout propos, et par là même souvent hors de propos. Le riche se persuade aisément qu'avec son argent il peut tout faire, et c'est pour cela qu'il en use souvent mal. Ce n'est pas ainsi que la Providence divine agit sur le monde pour l'accomplissement de ses desseins de miséricorde. Comme elle dispose de tout, elle n'agit nulle part d'une manière incohérente et capricieuse, mais au contraire avec ordre et continuité; de sorte que nous qui, dans notre ignorance, avons demandé à Dieu et attendons de lui des changements brusques et des coups de théâtre, ne voyant rien de semblable se produire, nous nous laissons aller à croire qu'il est sourd à nos gémissements, et que sa bonté nous délaisse. Mais nous en devrions juger avec plus de sagesse et de modestie, et nous bien convaincre que si Dieu ne fait pas pour nous à chaque instant tout ce que nous désirons, il fait pour notre bien tout ce qui est possible suivant l'ordre général de la nature et les dispositions de nos volontés.

330. L'optimisme : la vie est-elle bonne ou mauvaise? — Cette conception de l'action providentielle de Dieu sur le monde prend un nom particulier en philosophie : on l'appelle l'*optimisme*. L'optimisme peut se prendre soit au sens relatif, soit au sens absolu. Être optimiste au sens relatif c'est dire que l'existence est bonne, qu'il vaut mieux être que n'être pas. Être optimiste au sens absolu c'est penser que non seulement la vie est bonne en soi, mais qu'encore elle est aussi bonne qu'elle peut l'être pour chacun de nous, de sorte que le monde dans son ensemble est aussi parfait que Dieu pouvait le faire. On comprend, d'après ce que nous venons de dire, qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à l'optimisme absolu, comme le voulait Leibniz. Pourtant, entre l'optimisme tel que nous le comprenons et celui qu'admettait Leibniz il y a une différence très importante, tenant à ce que,

selon Leibniz, l'action providentielle de Dieu s'est exercée une fois pour toutes dans la création de l'univers et dans celle des lois auxquelles obéissent les phénomènes; tandis que selon nous cette action s'exerce sur le monde d'une manière incessante pour réaliser à chaque moment le plus de bien possible. C'est qu'en créant des êtres libres, Dieu s'est donné des coopérateurs dans le gouvernement du monde. Or ces coopérateurs sont souvent rebelles à ses inspirations ; d'où il suit que l'économie du plan divin est constamment dérangée, et que, par conséquent, Dieu doit intervenir à tout instant pour rétablir l'ordre troublé. En dehors de la Providence générale, nous maintenons donc la Providence particulière. De là résulte que, tandis que, suivant Leibniz, le monde que Dieu a fait est le plus parfait des mondes qu'il pouvait faire, le monde réel pourrait être, et serait, selon nous, infiniment plus parfait qu'il n'est, si la volonté rebelle des créatures ne mettait obstacle à l'accomplissement des desseins du Créateur. Et pourtant l'optimisme ainsi entendu est encore absolu, puisque Dieu fait pour notre bien et pour notre bonheur tout ce qui est compatible avec le respect qu'il s'impose envers la liberté qu'il nous a donnée, et avec la nécessité de laisser subsister les lois de la nature.

L'optimisme absolu est une doctrine qu'il faut évidemment admettre du moment où l'on admet la perfection divine, puisqu'il serait absurde de supposer que Dieu réalise le moins bon au lieu du meilleur; mais ce n'est pas une doctrine que l'on puisse prouver ou contester au nom de l'expérience. L'optimisme relatif, au contraire, est une thèse qui soutient avec l'expérience des rapports directs; car il est clair que l'expérience a droit d'être consultée quand il s'agit de savoir si la vie est bonne ou mauvaise. Notre discussion de l'optimisme aura donc pour unique objet l'optimisme relatif.

Prétendre que l'existence est un mal est, sans contredit, un extravagant paradoxe. Ce paradoxe, pourtant, fait le fond de la religion bouddhique et de cette philosophie *pessimiste* qui, en notre siècle, a trouvé dans Schopenhauer, Leopardi et Hartmann ses interprètes les plus éloquents et les plus convaincus. Ainsi la thèse de l'optimisme relatif peut être contestée, et elle l'est. Il nous faut, par conséquent, travailler à l'établir.

Nous disons d'abord que le monde est bon par cela seul qu'il est intelligible. Sans doute, s'il n'y avait en nous que cette forme de l'intelligence qui a pour objet les rapports abstraits existant entre les phénomènes; si toute la connaissance que nous possédons

était la connaissance scientifique, on ne pourrait pas s'y appuyer pour dire que le monde est bon ou mauvais, non plus qu'on ne peut se fonder sur ce qu'il y a de scientifiquement explicable dans la constitution d'un objet pour prétendre qu'il doit être agréable ou douloureux, utile ou nuisible. Mais en dehors de la connaissance scientifique et abstraite il y en a une autre, la connaissance métaphysique et concrète. Celle-ci a pour objet de découvrir l'ordre général de la nature, et, du moment qu'elle peut s'exercer, c'est qu'il y a dans l'univers de l'harmonie et de la beauté. Et comme, à mesure que nous pénétrons plus avant dans la connaissance des choses, il nous apparaît plus clairement qu'une pensée dont la puissance n'aurait pas de limites pourrait comprendre tout ce qui est, nous en devons conclure que l'harmonie et la beauté de l'univers dépassent tout ce que nous pouvons concevoir. Ainsi, à moins qu'on ne veuille soutenir que l'harmonie et la beauté sont indifférentes au bien et au mal, comme les lois mathématiques ou physiques, le seul fait de l'existence de l'intelligence concrète constitue une réfutation décisive de la thèse pessimiste.

En second lieu, nous pouvons rappeler ce qui a été dit en psychologie (16), que la vie n'est pas autre chose que l'ensemble des fonctions naturelles, et que l'accomplissement des fonctions naturelles est la source de tous les plaisirs; de sorte que la vie est un bien par elle-même, le premier et le plus fondamental de tous les biens. C'est là surtout ce que conteste Schopenhauer. D'après ce philosophe la vie suppose l'effort, et l'effort c'est la douleur; d'où résulte cette conséquence que la vie la plus intense et la plus pleine est aussi la plus douloureuse, et que le terme de nos désirs doit être l'anéantissement ou *nirvana,* comme l'appellent les Hindous. Mais le point de départ est faux : il n'est pas vrai que l'effort entraîne nécessairement la douleur. Nous avons reconnu au contraire, d'accord avec Aristote, que l'effort et l'action sont les conditions essentielles de la jouissance, et que, s'ils peuvent donner lieu à la douleur, c'est seulement lorsqu'ils s'exercent dans des conditions anormales et contraires à notre nature. L'argumentation de Schopenhauer est donc sans fondement.

Ainsi l'existence est un bien, la vie en soi est bonne. Mais la vie peut-elle nous satisfaire? C'est là une question très différente de la précédente, et qu'il convient d'examiner à part. En effet, chaque être a ses besoins suivant sa nature. Il se peut donc qu'une chose bonne en elle-même, qui satisferait aux exigences d'une nature inférieure, ne satisfasse pas à celles d'une nature supérieure et laisse

l'être mécontent. Le pain et l'eau sont bons, un chien peut s'en contenter; mais un homme qui n'aurait pour aliments que du pain et de l'eau se plaindrait à bon droit d'être mal nourri. Or, à regarder les choses par ce côté, il est évident qu'il y a du vrai dans la thèse pessimiste. La vie est loin de répondre à nos aspirations naturelles, et, serait-elle cent fois meilleure, qu'elle n'y répondrait pas encore. Faut-il s'en étonner? Faut-il surtout conseiller à l'homme d'abandonner des prétentions au bonheur auxquelles l'expérience vient constamment infliger les plus cruels démentis, et de se contenter de ce que la nature veut bien faire pour lui, puisqu'il ne peut obtenir qu'elle comble tous ses désirs? Peut-être, en effet, cette résignation est-elle la sagesse, à la condition de n'être que provisoire; mais comment admettre qu'elle puisse devenir définitive? Il est certain que c'est folie de s'obstiner à vouloir l'impossible, d'autant plus que la réalisation de nos rêves les plus ambitieux n'assouvirait pas encore notre soif de bonheur. Le sage donc, comprenant qu'il faut prendre la vie comme elle est, modérera ses désirs, et se gardera de demander à l'existence des joies plus parfaites que celles qu'elle peut lui donner. Mais sa renonciation ne peut être absolue, parce qu'en la faisant telle il renoncerait à sa qualité et à sa dignité d'homme. Ce n'est pas un accident dans la nature humaine, ce n'est pas le résultat d'une aberration qui serait inexplicable, étant universelle, que cet appétit de jouissances que rien ne peut contenter, cette insatiabilité de nos désirs qui fait que tous nos efforts pour les satisfaire n'aboutissent qu'à les irriter encore. Non, c'est une loi primordiale de notre nature; car nous sommes faits pour la possession et la jouissance de l'infini[1]; et comme tout ce qui n'est pas l'infini même n'est au regard de l'infini que vide et néant, il s'ensuit que notre appétit du bonheur ne peut recevoir de satisfactions partielles; à moins qu'ajournant volontairement, et pour un temps seulement, la réalisation de nos espérances, nous ne prenions le parti de nous contenter des plaisirs imparfaits que la vie nous offre. Et même, si nous n'avons pas cette sagesse, les succès apparents que nous obtenons dans la poursuite d'un absolu qui finalement nous échappe toujours, tournent contre nous, parce qu'ils fortifient l'illusion qui nous fait croire que nous pouvons l'atteindre.

Les pessimistes ont coutume d'insister sur le nombre et l'intensité des douleurs auxquelles notre pauvre humanité est assujettie.

1. Voir plus loin, en morale, la question du souverain bien.

Ils feraient mieux peut-être, dans l'intérêt même de leur thèse, de s'attacher à montrer l'insignifiance des joies dont notre nature nous rend capables. Car, avec du courage, on peut encore accepter et supporter la douleur. Mais être fait pour le bonheur et ne pouvoir l'atteindre, n'en saisir que des images et des ombres au même instant dissipées, voilà ce qui est vraiment horrible, et ce qui serait désespérant, si nous ne pouvions avoir la confiance bien fondée que notre idéal ne nous sera pas toujours inaccessible, mais qu'au contraire nous sommes destinés à en jouir pleinement; et si cette confiance même, nous permettant de ne pas dédaigner absolument les joies de la vie présente, ne nous rendait par là notre condition supportable.

Maintenant, faut-il reprocher à la Providence d'avoir fait la vie bonne sans l'avoir faite assez bonne pour qu'elle pût nous satisfaire? Évidemment non, puisque c'était impossible. Pour que les jouissances de la vie fussent à la hauteur de nos aspirations il aurait fallu de deux choses l'une : ou bien que Dieu fît ces jouissances vraiment parfaites; et alors c'était ôter à la vie son caractère d'épreuve, nous introduire de plain-pied dans la béatitude, et détruire de fond en comble le plan divin à notre égard; ou bien que Dieu ne nous donnât que des aspirations limitées; et alors, en raison de l'unité de notre être, ce n'était pas seulement de notre sensibilité qu'il fallait que l'infini disparût, c'était aussi de notre intelligence; de sorte que notre intelligence, qui n'est rationnelle que par l'universalité ou l'infinité qu'elle donne à ses conceptions, eût perdu ce caractère, et que, du côté de l'une comme du côté de l'autre de nos deux facultés maîtresses, nous fussions tombés au niveau des brutes. Quel est l'homme digne de ce nom qui voudrait à un tel prix s'affranchir des misères de l'existence?

331. Le problème du mal : le mal moral. — Cependant, l'optimisme admis, il reste à comprendre l'existence du mal dans le monde. Si Dieu a créé le monde par bonté, et s'il l'a fait bon, d'où vient le mal qui s'y trouve? *Si Deus est, unde malum?* disaient les Scolastiques. Il est donc nécessaire de *justifier Dieu,* suivant l'expression de Leibniz, au sujet de l'existence du mal.

Leibniz distingue trois sortes de mal : le mal *métaphysique* ou l'imperfection des créatures, le mal *moral* ou le péché, le mal *physique* ou la douleur.

A notre avis, l'imperfection des créatures, bien que tout mal en

vienne, — car, si nous étions parfaits, nous ne connaîtrions ni le péché ni la douleur, — ne doit pas être considérée comme étant elle-même un mal. Les créatures de Dieu sont bonnes dans la mesure de ce qu'elles ont d'être, et cette mesure n'est pas la même pour toutes; mais on ne peut pas dire qu'elles soient *mauvaises* dans la mesure de ce qui leur manque pour atteindre à la perfection absolue. Laissant donc de côté le mal métaphysique, nous nous bornerons à étudier la question du mal moral et celle du mal physique.

L'origine du péché est évidente, c'est notre libre arbitre. Il semble donc que Dieu n'en puisse être tenu pour responsable. Mais ce libre arbitre c'est Dieu qui nous l'a donné, et l'on peut se demander si Dieu n'eût pas agi plus sagement en nous créant déterminés pour le bien. A cela il faut répondre que notre condition alors eût été moins bonne qu'elle ne l'est; car, en nous ôtant la possibilité de pécher, Dieu nous eût ôté aussi celle de mériter. Sans doute une foule d'hommes abusent de leur libre arbitre; mais cela n'empêche pas le libre arbitre d'être une bonne chose. Tel qu'il est, avec ce qu'il contient d'hommes justes et de pécheurs, nous devons juger que le monde est meilleur que s'il était composé uniquement d'êtres déterminés et irresponsables. La difficulté à laquelle donne lieu le mal moral n'est donc pas dans le fait de l'existence du libre arbitre.

On dit encore que, s'il est impossible de reprocher à Dieu de nous avoir donné le libre arbitre, on peut lui reprocher du moins d'avoir créé une multitude d'hommes qu'il savait d'avance devoir abuser de ce don précieux. — Parler ainsi, c'est céder trop à la tendance anthropomorphique. Un père prudent garde son fils de tout ce qui pourrait l'entraîner au mal : on juge de Dieu par analogie. Mais l'analogie est fausse. Car, lorsqu'un père prend les mesures nécessaires pour empêcher son fils de se corrompre, ce fils existe, il a une nature, et une nature connue, ce qui permet de prévoir comment il se comportera en telles circonstances. Mais, lorsque Dieu nous a créés, nous n'étions pas encore. Par conséquent, il n'y avait rien en nous qui nous déterminât d'avance à être bons ou mauvais, et qui par là pût décider Dieu à nous créer ou à ne nous créer pas. Quant à l'acte créateur, il nous faisait, non pas irrémédiablement prédestinés au bien ou au mal, mais libres, c'est-à-dire maîtres de choisir notre voie. Si c'est la mauvaise que nous avons choisie, fallait-il que Dieu, par un acte contraire au premier, nous anéantît, prévoyant le mauvais usage que nous ferions de notre liberté si nous conservions l'être? Mais où eût été alors le respect que Dieu

doit à cette liberté qu'il nous a donnée, et à laquelle il faut qu'il laisse porter ses fruits sous peine de se contredire? Toute la question revient donc à savoir si Dieu a pu et dû nous créer libres; et cette assertion, nous venons de le voir, doit être résolue certainement par l'affirmative.

332. Vraie difficulté à laquelle donne lieu le mal moral. — Pourtant le mal moral donne lieu à une difficulté grave contre la doctrine de la Providence. Le mal moral, avons-nous dit, vient du libre arbitre. Le libre arbitre vient de Dieu. Il faut donc expliquer comment le mal moral vient du libre arbitre sans venir de Dieu; car il est inadmissible que Dieu soit à aucun degré et sous aucune forme l'auteur du mal moral.

Pour résoudre cette question l'essentiel est de commencer par reconnaître la vraie nature du mal moral. Faire du mal moral une réalité positive paraît difficile. Le bien n'est-il pas une seule et même chose avec l'être? Et si l'être c'est le bien, ne faut-il pas que tout ce qui est soit bon? Partant de là, un grand nombre de théologiens et de philosophes ont soutenu que le mal en général, et particulièrement le mal moral, n'est pas quelque chose de positif et de réel en soi, mais une simple privation et un degré inférieur du bien. Vouloir un bien moindre quand on pourrait en réaliser un plus grand, voilà le mal, d'après ces auteurs. Quant à la cause qui le produit, c'est uniquement une défaillance de la volonté. Nous devrions vouloir les biens supérieurs, et notre volonté trop faible s'attache à des biens inférieurs, manquant par là aux conditions de sa nature idéale, qui est aussi sa vraie nature. Ainsi *le mal a une cause, non pas efficiente, mais déficiente :* la cause du mal, comme le mal lui-même, n'est pas une existence positive, mais au contraire une privation et une négation. Enfin, pour ce qui concerne la responsabilité du mal que nous commettons, c'est à nous seuls qu'elle incombe, et non pas à Dieu, qui nous sollicite sans cesse à vouloir le meilleur, mais à qui, malheureusement, nous résistons. Car, si nous n'avons pas le pouvoir de produire aucun bien par nous-mêmes, — puisque nous attribuer un tel pouvoir serait nous attribuer la puissance créatrice, — nous avons le pouvoir d'empêcher l'action divine de s'exercer en nous; et c'est en quoi consiste notre libre arbitre. Impuissants pour le bien, nous sommes puissants pour le mal, puisque nous le produisons sans Dieu et contre Dieu même. Notre action est négative par sa nature, et pourtant réelle par ses effets; semblable, dit Leibniz, au poids dont est chargé

n bateau descendant un fleuve, et qui empêche le courant d'emporter ce bateau de toute sa vitesse. Ainsi Dieu est la cause de out ce qu'il y a d'action réelle et effective dans le péché, sans tre la cause des bornes de l'action. Or c'est dans ces bornes que onsiste le péché lui-même; car l'action, en soi et dans ce qu'elle de positif, est toujours bonne.

Telle est cette célèbre doctrine, vraie sans doute à certains gards, et que rend digne du plus grand respect la haute autorité les penseurs qui l'ont soutenue, mais que pourtant il paraît bien lifficile d'accepter sans réserves, parce qu'elle nie en fait le péché eaucoup plus qu'elle ne l'explique. En effet, si vouloir un bien lus grand est un mérite, vouloir un bien moindre doit être un nérite moindre, mais non pas un péché; parce qu'un mérite, pour hanger de degré, ne change pas de nature, et surtout ne se transorme pas en son contraire; de même que le retard des bateaux lans le courant du fleuve est une moindre vitesse, mais non pas ne chose différente de la vitesse. Sans doute on peut appeler éché, si l'on veut, un moindre mérite, comme on appelle retard ne moindre vitesse. On peut même, par le langage, donner au éché et au retard ainsi conçus le caractère de choses réelles et ositivement mauvaises, en leur attribuant des effets fâcheux. ar exemple, on dira que le défaut d'application de cet élève lui fait manquer son examen, que le retard du bateau a empêché ce oyageur de prendre le chemin de fer. Mais comment ne pas voir ue le péché ainsi compris n'est plus le péché? Quiconque tient à a doctrine du péché veut nécessairement qu'il soit un mal *en soi*, t non pas seulement par ses conséquences. Et s'il est un mal en oi, on ne peut pas dire qu'il est un moindre bien. Il faut, au conraire, lui reconnaître, comme mal, une essence positive et absolue, le même, au reste, qu'à la douleur qu'il implique d'une manière écessaire. Soutiendra-t-on que la douleur est un moindre plaisir? Non, c'est le contraire du plaisir, et c'est un mal absolu. Mais, si on reconnaît le mal absolu sous la forme de la douleur, qu'est-ce ui peut empêcher de le reconnaître sous la forme du péché?

Ainsi faire du mal un moindre bien, et du péché un moindre nérite, est une erreur; erreur dont, au reste, il est assez facile de lécouvrir l'origine. Cette erreur vient, à ce qu'il semble, de ce on fait du péché un acte, alors qu'il n'est que la qualité ou la ature d'un certain acte. Comme on dit constamment : « Telle action st un péché, » on est naturellement porté à faire consister le péché lans la matière même de l'action ; et alors, la matière de l'action

étant toujours un bien, quoique ce puisse être un bien inférieur, on est conduit par la logique à dire que le péché est un moindre bien, c'est-à-dire à affirmer implicitement qu'il n'y a pas de péché. Mais le péché n'est pas dans la matière de l'action, ni dans l'action même considérée à la fois dans sa matière et dans sa forme; il est dans la forme seule, c'est-à-dire dans le vouloir ou dans l'intention. Et comme le vouloir, sans appartenir à la catégorie de l'être, puisqu'il n'est qu'une forme, est néanmoins quelque chose de positif, il s'ensuit que le péché doit être tenu non pour une simple privation ni pour un défaut d'être, mais pour une réalité positive, et cela, sans préjudice aucun pour la doctrine très véritable qui identifie l'être et la perfection.

Mais, du moins, le caractère négatif du péché ne se retrouvera-t-il pas en ceci que la volonté ne soit mauvaise que par *déficience*. Notre vouloir, dira-t-on, est positif : la qualité, bonne ou mauvaise, qu'il revêt est donc positive aussi : soit. Mais si, dans le péché, notre vouloir devient mauvais, n'est-ce pas parce que l'amour du bien est insuffisant en nous; et, par conséquent, le péché ne vient-il pas d'une défaillance de la volonté? — C'est encore là une doctrine inadmissible. Sans doute il est très vrai que, si nous avions l'amour parfait et absolu du bien, nous ne voudrions jamais le mal, comme il est vrai aussi que nous ne pécherions jamais si nous voulions toujours les actions les plus excellentes possible. Mais que signifient ces propositions : que *l'action s'est trouvée mauvaise parce qu'elle réalisait un moindre bien*, et que *la volonté était mauvaise parce qu'elle voulait une perfection inférieure?* Est-ce que tous les biens ne sont pas de moindres biens par rapport au bien suprême? Est-ce que toutes les perfections ne sont pas imparfaites comparées à Dieu? Dès lors quelle action sera méritoire, quelle action même sera moralement possible dans l'ordre de la nature, si la moralité consiste à préférer toujours le bien supérieur au bien inférieur? Et si l'on suppose que notre volonté soit bonne lorsque l'amour du bien, sans aller jusqu'à l'absolu, l'inspire dans une certaine mesure, mauvaise lorsque cet amour tombe en elle à un degré moindre, comment déterminera-t-on la limite qui sépare pour elle le bien du mal? Ainsi par le défaut d'être on n'explique pas plus le mal de la volonté que celui de l'action. Du reste, cette théorie fût-elle vraie, qu'elle ne pourrait servir à lever la difficulté à laquelle donne lieu par rapport à Dieu l'existence du péché dans le monde. Car, si Dieu est l'auteur de notre être, il est aussi l'auteur de la limitation de notre être, et par conséquent la cause au

moins indirecte des conséquences que cette limitation entraîne, c'est-à-dire de nos péchés.

Ainsi il faut admettre dans la volonté mauvaise, de même que dans l'action mauvaise, quelque chose de positif. C'est là, d'ailleurs, une vérité évidente par soi; car une cause déficiente n'est pas une cause. Un manquement ne peut rien produire; et la comparaison même de Leibniz le montre bien, puisque, si le retard éprouvé par les bateaux dans le courant du fleuve est une privation, la cause qui le produit, à savoir la charge des bateaux, n'en est pas une. Surtout il est clair que là où l'effet est positif, la cause doit avoir un réel caractère d'efficience. Donc ce qu'il y a dans le péché de positivement mauvais suppose dans la volonté une disposition positivement mauvaise, et non pas une simple défaillance de l'amour du bien. Du reste, cette volonté, mauvaise en tant qu'elle veut un acte inférieur, est en même temps bonne en tant qu'elle veut un acte qui, en soi, est encore quelque chose de bon. Elle n'est donc pas mauvaise absolument. Ainsi, le mal ne peut subsister qu'à la condition de s'adosser au bien en quelque sorte. C'est un parasite qui ne vit point de sa vie propre; et c'est pourquoi, bien que le mal soit une réalité positive, il est vrai de dire avec saint Thomas qu'il n'existe point en soi, et que par conséquent il n'y a point de souverain mal.

Mais, si le péché est une réalité positive, comment comprendre que Dieu n'en soit point l'auteur? Évidemment, si ce n'est pas à Dieu que le péché est imputable, il faut que ce soit à l'homme. La chose, du reste, n'offre pas de difficultés réelles, à une condition: c'est qu'en nous accordant la puissance du mal on nous accorde aussi la puissance du bien, au lieu de la réserver à Dieu seul. C'est parce que cette condition a été méconnue des philosophes dont nous venons de critiquer la doctrine que ces philosophes se sont vus dans la nécessité de faire du péché une simple défaillance de la volonté. Et comment, en effet, soutenir avec Malebranche, Bossuet, Leibniz, que tout ce qu'il y a de bon en nous vient de Dieu, que tout ce qu'il y a de mauvais vient de nous-mêmes? Si nous avons le pouvoir de pécher, et que nous soyons responsables de l'usage que nous en faisons, c'est que nous avons aussi le pouvoir de ne pécher pas. Ainsi le péché implique la possibilité de mériter, comme le mérite implique la possibilité de pécher; et, si nous sommes capables de *pécher par nous-mêmes,* c'est que nous sommes également capables de *mériter par nous-mêmes.* Faut-il s'en étonner? Mais il n'y a là qu'une conséquence immédiate et évidente de

deux doctrines connexes l'une à l'autre, dont nous avons plus haut reconnu la vérité, la doctrine du libre arbitre et celle de la création. Quiconque se fait du libre arbitre une idée effective sait que le libre arbitre, s'il existe, est un pouvoir d'agir par soi et de tirer de son fonds une action dont les causes premières sont dans l'être libre, et non pas en Dieu, dont pourtant vient l'être libre. Quiconque comprend la doctrine de la création reconnaît que l'objet de l'acte créateur n'a pu être qu'une *substance seconde* (323), c'est-à-dire un être subsistant *en soi,* détaché, par conséquent, en quelque sorte de son principe, et possédant une existence autonome, comme on suppose que la terre un jour s'est détachée du soleil, et s'est lancée dans l'espace pour y vivre de sa vie propre. Ainsi, par cela même qu'il créait un être libre, ou pour mieux dire, par cela même qu'il créait, Dieu créait un absolu, non pas sans doute un absolu au sens plein et entier du mot, mais ce que l'on pourrait appeler un *absolu relatif,* dans tous les cas, un être se suffisant à lui-même dans une certaine mesure. Qu'il y ait là quelque chose de tout à fait incompréhensible, personne ne peut le nier; mais ce mystère impénétrable est le mystère même de la création et de la liberté.

Est-ce à dire pourtant qu'il faille attribuer aux êtres libres un pouvoir souverain pour le bien comme pour le mal? Ce serait aller beaucoup trop loin. L'autonomie des créatures à l'égard de leur créateur, quel qu'en soit le degré, est, ne l'oublions pas, le scandale de la raison. Gardons-nous d'exagérer encore ce scandale en poussant à l'extrême l'idée de notre indépendance. Si la terre s'est détachée du soleil, elle n'en est pas moins demeurée dans son orbite. Il est donc entendu qu'il y a une part à faire à l'action divine en tout ce que nous faisons dans l'ordre de la vie naturelle, et à plus forte raison encore dans l'ordre supérieur de la vie morale. Nous avons besoin de l'assistance de Dieu pour toutes les œuvres que nous accomplissons; de sorte que sans lui nous ne pouvons rien et nous ne sommes rien. Quant au péché, il ne consiste sans doute que dans un effort pour nous passer de ce concours divin, pour nous affranchir tout à fait, pour nous créer une existence *absolument absolue :* et l'on comprend que pour une pareille tentative le concours divin ne saurait nous être acquis. Néanmoins cette tentative reste possible, et peut-être inévitable selon l'ordre naturel des choses, parce qu'il est dans la nature de ce qui est de vouloir être, et par conséquent, de chercher à s'affranchir de toute limitation et de toute dépendance; jusqu'à ce que la réflexion, montrant à l'être créé qui en est capable ses fautes et son impuissance,

vienne le convaincre enfin de la nécessité où il est de chercher un point d'appui dans l'absolu véritable, et de demander à Dieu la force et la justice qu'il ne peut trouver en lui-même.

Ainsi pécher est une chose que nous pouvons faire, la seule chose que nous puissions faire sans le concours divin; et, par conséquent, il n'y a aucune raison de faire remonter à Dieu la responsabilité du mal moral qui existe dans le monde.

333. Le problème du mal physique : utilité de la douleur. — Mais ce n'est pas le mal moral qui fournit aux pessimistes la grande objection qu'ils opposent à la doctrine de la Providence divine. C'est plutôt le mal physique qui leur a fait juger que la vie est mauvaise, et dont la considération leur a fait dire que Dieu, « s'il avait agi avec conscience et volonté en nous créant, serait un être barbare ». Cependant il est aisé de montrer que la douleur joue dans notre existence un rôle éminemment utile, et que, si nous étions sages, nous devrions la tenir pour plus précieuse et meilleure, au moins dans ses effets, que le plaisir même. Voici comment.

1° La douleur nous avertit de nos besoins, et nous force d'y pourvoir beaucoup mieux que ne fait le plaisir, qui n'exerce qu'un attrait, et non pas une contrainte. Par négligence, par paresse, par ignorance, ou sous l'empire de préoccupations étrangères, nous manquerions souvent de satisfaire aux nécessités les plus pressantes de notre nature, si l'aiguillon de la douleur n'était là pour nous exciter à l'action. La douleur est ainsi une condition nécessaire de la conservation de notre vie corporelle. On peut ajouter, et c'est une conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, qu'elle est le moteur principal du progrès dans l'humanité. Comparez sous ce rapport les peuples du Midi, qui ont peu de besoins, aux peuples du Nord, qui en ont beaucoup en raison du climat sous lequel ils vivent, et voyez de quel côté la vie est le plus active et le mieux remplie.

2° La douleur est une condition du mérite : nous n'aurions évidemment aucun mérite à bien faire si le bien ne nous coûtait aucune peine. Si donc la douleur pouvait disparaître de ce monde, elle emporterait avec elle la moralité.

3° Elle est encore une condition de l'expiation à laquelle nous sommes tenus pour mériter la possession de Dieu; car il n'existe pas de moyen plus efficace que la douleur pour expier nos fautes et satisfaire à la justice divine.

4° Elle est nécessaire à notre perfectionnement moral, en ce que seule elle peut nous rendre bons et compatissants à l'égard de nos semblables : on n'a point pitié des misères qu'on ignore, et dont on n'a même aucune idée, parce que l'on n'en a aucune expérience. Les pessimistes répondront à cela que, si la douleur était bannie de ce monde, la pitié serait inutile. C'est juste, mais l'homme alors vaudrait moins. Ici encore nous voyons, ce que du reste confirme une expérience constante, qu'il n'est pas bon pour l'homme d'être trop heureux.

5° La douleur nous rapproche de Dieu, en nous faisant connaître la misère de notre nature et le néant de tout ce qui est terrestre. Si nous n'avions pas la douleur, nous pourrions croire que l'homme se suffit à lui-même, qu'il a en lui-même le principe de sa perfection et de sa béatitude ; mais la douleur nous ramène très heureusement à une plus saine appréciation des choses. Si Dieu nous a créés, c'est afin que nous vivions pour lui, parce qu'il est seul le principe de tout bien et de tout bonheur. Voilà ce que nous ne devons pas méconnaître, et ce que nous méconnaîtrions nécessairement peut-être, si nous pouvions trouver le paradis sur la terre.

Il est donc certain que la douleur est bonne en soi, malgré ses amertumes, et l'on peut, à ce propos, répéter le mot que Montaigne met dans la bouche de la Nature s'adressant aux hommes au sujet de la mort : « Si vous n'aviez pas la douleur, vous me maudiriez de vous en avoir privés. »

334. Origine première de la douleur. — Cependant il faut avouer que ces considérations ne justifient pas Dieu complètement à l'égard du mal physique qui est dans le monde. La douleur nous est utile et nécessaire, étant donnée la constitution actuelle de l'univers, soit ; mais elle ne l'est pas toujours, *puisqu'il* est des douleurs qui paraissent ne servir à rien, soit pour la vie physique, soit pour la vie morale, chez les petits enfants par exemple. Et d'ailleurs, est-ce que Dieu n'eût pas pu créer l'univers de telle sorte que nous eussions été en état de nous passer des services qu'elle nous rend? Sans doute on ne peut pas dire que Dieu nous doive quelque chose. Il eût donc pu faire le monde tel qu'il est sans que l'homme eût à se plaindre ; d'autant plus que, malgré tout, la vie en soi est encore bonne. Mais si Dieu ne nous devait rien de mieux que ce qui existe, il se devait à lui-même de faire un monde qui fût moins imparfait que n'est celui-ci. Plus on y réfléchit, plus on se convainc qu'il est impossible d'attribuer à Dieu les maux

de tous genres qui accablent l'homme, et avec lui tous les êtres de la nature, sans détruire l'idée même de Dieu. Comment donc sera-t-il possible de justifier Dieu à l'égard de l'existence de la douleur?

Pour étudier ce problème avec fruit il importe d'abord d'en bien reconnaître le véritable objet. L'homme souffre; mais il ne souffre pas toujours, ni d'une manière uniforme. Il y a donc lieu de distinguer les causes générales qui le font sujet à la douleur, d'une manière également générale, et les causes particulières qui, étant donné que sa nature comporte la souffrance, la lui infligent sous des formes et dans des circonstances déterminées. Ces causes particulières sont tantôt l'individu lui-même, par exemple, lorsqu'il s'abandonne à ses passions; tantôt les autres hommes, lorsqu'ils le persécutent pour assouvir les leurs; tantôt les lois de la nature, lorsqu'elles occasionnent des accidents qui le frappent dans son corps, ou dans ses intérêts, ou dans ses affections; et enfin, au-dessus de tout cela, Dieu, sans la permission de qui rien ne peut arriver en ce monde, puisqu'il est le maître de toutes choses. Nous n'avons pas ici à nous occuper des causes particulières en tant qu'elles sont distinctes de Dieu, ni même à demander à Dieu compte de l'usage qu'il fait des maux qu'il nous envoie, ou qu'il laisse s'abattre sur nous; parce que, dans l'impuissance où nous sommes de juger d'après l'expérience les voies que suit sa Providence dans le gouvernement du monde, nous devons affirmer *à priori* que ces voies sont les meilleures possible. Mais nous avons à nous occuper des causes générales, parce que, si l'on comprend que Dieu laisse subsister dans le monde des maux dont il n'est pas l'auteur, et qu'il ne pourrait faire disparaître sans produire des maux encore plus grands, on ne comprendrait pas qu'il eût lui-même créé ces maux, et que la source première de nos douleurs fût en lui. Comment donc la douleur a-t-elle pu prendre naissance dans le monde? Voilà ce qu'il nous faut examiner.

S'il n'existait pas d'êtres libres, Dieu serait la cause unique de tout ce qui est et de tout ce qui arrive dans la nature; et alors l'existence de la douleur serait inexplicable. Par conséquent, c'est dans l'usage que l'homme fait de sa liberté qu'est le principe des maux dont il souffre; et comme il est évident que ce n'est pas en usant bien de cette liberté que l'homme fait son malheur, il faut que ce soit en en usant mal, c'est-à-dire en péchant.

Telle est donc la solution nécessaire du problème du mal : l'homme souffre parce qu'il pèche. La chose, du reste, peut se comprendre si l'on se réfère aux principes que nous avons posés.

Le péché est le mal de la volonté; et la volonté c'est notre être tout entier, à la fois corporel et spirituel. D'autre part, le péché ne peut être conçu que comme une rupture de l'ordre primitivement établi par Dieu, et par conséquent, comme une destruction partielle de l'harmonie naturelle de notre être. Ce désordre donc pénètre le corps de l'homme, et du même coup la nature entière, homogène et subordonnée à ce corps. Et comme, malgré tout, c'est l'unité et c'est l'harmonie que cherche l'homme, parce que l'unité et l'harmonie c'est la vie et l'être mêmes, il existe fatalement un désaccord entre ce qu'il veut et ce que lui présente une nature viciée par lui-même : en sorte qu'il est en état de rébellion constante contre la nature, et la nature contre lui. Que, de plus, la douleur naisse pour lui d'un pareil état de choses, c'est ce qui est inévitable; car chez un être sensible, c'est-à-dire tout entier et constamment présent à soi par la conscience, le désordre interne ne peut manquer de s'exprimer par un sentiment douloureux. L'imagination populaire se représente Dieu comme faisant souffrir les méchants en punition de leurs crimes. Quelques-uns même vont jusqu'à croire que Dieu irrité exerce contre l'homme coupable une sorte de vengeance. Mais il n'est pas besoin de supposer que la sanction nécessaire vienne ainsi du dehors; elle vient du dedans au contraire, et le péché la porte avec lui, ou plutôt il l'engendre, immédiatement, nécessairement, et l'on peut ajouter, adéquatement.

On voudra peut-être objecter à cela qu'il y a cependant des êtres qui souffrent et qui ne pèchent point, les petits enfants et les animaux par exemple. C'est que beaucoup de personnes confondent à tort, comme nous l'avons dit plus haut (332), le péché avec l'acte extérieur qu'il détermine et par lequel il s'exprime. Ne pouvant pas apercevoir le péché là où il est, c'est-à-dire dans la volonté, nous le mettons naturellement dans les actes que la volonté produit, et que seuls nous pouvons constater; encore n'en faisons-nous pas un caractère de tous ces actes, mais seulement de quelques-uns, et particulièrement de ceux qui ont eu plus de gravité, des conséquences plus fâcheuses, et surtout qui ont été plus réfléchis. A prendre ainsi les choses, on peut dire en effet que les petits enfants et les animaux ne pèchent point. Mais, de même qu'il y a dans nos perceptions du distinct et du confus, du conscient et du subconscient, qui est conscient encore en quelque manière, pourquoi au-dessous de ce niveau où la responsabilité d'un être est assez accentuée pour qu'il y ait lieu de parler de péché ou de mérite, ne pas admettre l'existence d'une responsabilité inférieure, et suffisante

encore pour entraîner la douleur si la volonté est mauvaise? Pourquoi les mauvaises tendances encore endormies d'un petit enfant qui, s'il vit, deviendra peut-être un scélérat, ne lui seraient-elles pas dès maintenant imputables? Et pourquoi refuserait-on d'admettre qu'elles le rendent coupable à quelque degré dès sa naissance, du moins, si l'on admet qu'elles le rendront véritablement criminel lorsqu'il sera parvenu à l'âge d'homme? Pourquoi les instincts sanguinaires d'un tigre ne seraient-ils pas chez cet animal une sorte de perversité; perversité très atténuée sans doute par le fait du degré infime d'autonomie que sa destinée comporte au sein de la nature universelle, mais perversité réelle pourtant, puisque après tout cette autonomie n'est pas nulle, le tigre étant un vivant, par conséquent une monade, dont la destinée, de même que celle de toutes les monades, comporte quelque contingence et implique en lui quelque spontanéité?

Ainsi il n'est pas incompréhensible que les petits enfants et les animaux mêmes puissent souffrir, et souffrir justement et nécessairement, en raison du dérèglement de leur volonté. Sans doute l'explication que nous proposons à cet égard est hypothétique, mais comment ne le serait-elle pas? La question est en soi d'ordre transcendant : comment pourrions-nous en donner une solution positive? Au reste, une solution positive n'est ici nullement nécessaire; car si nous ne pouvons pas, vu la nature du problème, prouver par raisons démonstratives que Dieu est *innocent,* comme dit Leibniz, du fait général de l'existence de la douleur dans le monde, personne ne pourrait non plus prouver qu'il en est *coupable.* Or c'est là tout ce qu'il nous faut; car, dans l'incertitude spéculative à laquelle on se trouve réduit sur ce point, les raisons métaphysiques et morales sur lesquelles est fondée la doctrine de la Providence gardent toute leur force, et le but que nous nous proposions est atteint par conséquent.

CHAPITRE III

LE PANTHÉISME

335. Pélagianisme et panthéisme. — Dans la conception de la nature divine que nous venons d'exposer Dieu apparaît comme l'auteur du monde qu'il gouverne pour le plus grand bien de ses créatures, mais en laissant à celles-ci une certaine initiative et une action propre, qui permet à chacune d'elles de se créer une destinée autonome, dans la mesure de l'indépendance qu'elle possède à l'égard de toutes les autres; — car, toutes les créatures ensemble constituant un seul et même univers, leurs destinées sont évidemment solidaires dans une certaine mesure. Cette conception est intermédiaire entre deux doctrines opposées qu'elle concilie : le *pélagianisme*, qui suppose que le monde, bien que créé peut-être, se suffit à lui-même et vit de sa vie propre sans intervention de la Providence divine; et le *panthéisme*, qui, au contraire, n'admet pas qu'il puisse y avoir rien dans le monde dont Dieu ne soit le principe immédiat, et qui, tout en prétendant conserver aux créatures une existence réelle, leur ôte toute action efficace et toute causalité effective, pour faire de Dieu la cause unique et universelle des phénomènes de la nature.

Ces deux doctrines extrêmes sont également exagérées. Nous ne discuterons pas la première, qui est morte depuis longtemps, et qui d'ailleurs est d'une absurdité manifeste; mais nous devons examiner la seconde, en raison du crédit dont elle jouit près d'un très grand nombre d'esprits.

336. Part de vérité à reconnaître dans le panthéisme : action de Dieu sur le monde. — Tout d'abord, il est clair qu'il faut reconnaître au panthéisme une certaine part

de vérité, puisque le rejeter absolument impliquerait une adhésion sans réserve à la doctrine contraire, ce qui est impossible. Les panthéistes prétendent que tous les phénomènes de l'univers procèdent d'une cause unique qui est la cause première, et sont les modes d'une substance unique qui est la substance première. Nous ne pourrions pas leur accorder cela, parce que notre doctrine de la liberté suppose l'existence de causes secondes et de substances secondes; mais nous leur accorderons que les causes et les substances secondes, justement parce qu'elles sont *secondes,* n'ont pas en elles-mêmes le principe de leur être ni les raisons suffisantes de leur action, et par conséquent ont besoin, pour être et pour agir, d'un certain concours de la cause première.

Mais comment faut-il entendre ce concours donné par Dieu à ses créatures? Sans doute il est impossible que nous arrivions jamais à nous faire à ce sujet des conceptions claires et assurées : mais nous ne pouvons pas non plus renoncer à toute espèce de vues théoriques sur ce problème, parce que cela reviendrait à dire qu'il n'existe aucune raison pour préférer le théisme au panthéisme, ou inversement. De là la nécessité d'examiner la question des rapports de Dieu et du monde.

Si, comme nous le croyons, les vivants sont les véritables créatures de Dieu et les seuls véritables êtres, la question des rapports de Dieu et du monde c'est celle des rapports de Dieu et des êtres vivants. Comment arriver à nous faire une conception de ces rapports? Évidemment la dialectique ne peut nous être ici d'aucun secours; car on ne voit pas sur quel principe il serait possible de fonder un raisonnement. Mais il est un procédé auquel nous avons eu déjà plusieurs fois recours pour traiter des questions du même genre, et dont rien ne nous défend d'user encore en la circonstance présente, à savoir, l'analogie tirée de l'expérience. Voyons donc s'il est dans l'expérience un fait qui paraisse représenter avec une exactitude suffisante la relation du Créateur à ses créatures, et celle des créatures à leur Créateur.

Ce fait existe : c'est la vie. Nous savons, en effet, que les cellules d'un vivant n'ont point en elles-mêmes le principe de leur vie propre, qui est dans ce vivant même, et que ce vivant est pour chacune d'elles, d'une manière continue, la source à la fois de l'être et de l'agir. D'un autre côté, il est certain que les cellules, elles-mêmes vivantes et par conséquent non composées, non résultantes, métaphysiquement unes, ont quelque degré d'autonomie au sein même du vivant qui les fait être. De sorte que dans le

vivant se concilient, pour ainsi dire sous nos yeux, l'hégémonie du principe qui donne la vie et l'indépendance au moins relative de l'être subordonné qui la reçoit. Or cette considération est précisément le problème qui nous occupe. La vie, par conséquent, explique, non pas spéculativement ni par concepts, mais pratiquement et en acte, ce grand mystère des rapports de Dieu et du monde.

Ainsi Dieu est à ses créatures, c'est-à-dire à nos âmes, — car l'âme d'un vivant c'est le vivant tout entier, puisque c'est ce vivant en tant qu'il est un et indivisible, — ce que sont nos âmes aux cellules vivantes qui constituent nos corps. Il l'est avec des différences sans doute. Par exemple, l'action de Dieu sur nos âmes n'est pas spontanée, — ni réfléchie du reste, — comme est l'action du vivant sur les cellules. Mais enfin l'analogie subsiste, au moins d'une manière suffisante pour pouvoir servir à l'esprit de vue directrice; et l'on peut dire avec vérité, à la condition de ne pas vouloir presser outre mesure la comparaison, que Dieu est l'âme d'un corps vivant spirituel dont nos âmes sont les cellules composantes.

Mais comment admettre une pareille doctrine, si l'on songe aux conséquences qu'elle entraîne? Si Dieu est l'âme du vivant spirituel que forment nos âmes, peut-on nier que son existence soit corrélative à celle du monde, et cette corrélation est-elle une chose admissible?

Que Dieu ne puisse se concevoir sans le monde, en tant du moins qu'il est Créateur et Providence, c'est ce que personne ne peut se refuser à reconnaître. Un père est-il père autrement que par rapport à son fils? Dieu peut-il être créateur autrement que par rapport à ses créatures? Il est donc certain que, si le monde n'existait pas, Dieu ne serait pas intégralement ce qu'il est, et, par conséquent, il lui manquerait quelque chose. Il faut même aller plus loin, et dire qu'étant donnée la perfection divine l'existence du monde était nécessaire, non pas de nécessité métaphysique sans doute, mais de nécessité morale. En effet, si créer est meilleur que ne créer pas, soutiendra-t-on, sous prétexte que Dieu est libre, qu'il eût pu s'abstenir de créer? Mais alors on conçoit donc la liberté de Dieu, à l'image de notre libre arbitre, comme un pouvoir de choisir entre le meilleur et le moins bon, c'est-à-dire entre le bien et le mal, sans voir qu'au contraire la vraie et parfaite liberté est absolument déterminée pour le bien, non pas par quelque chose d'extérieur sans doute, mais par elle-même?

Mais ce n'est pas seulement une corrélation et une connexion absolue entre Dieu et le monde que suppose l'assimilation que

nous avons cru pouvoir nous permettre : c'est une identité d'existence; puisque, si Dieu est l'âme de la nature, il est évident, d'après nos principes, que la nature est, partiellement au moins, l'être même de Dieu. Est-ce là une thèse qui soit acceptable ? Et, s'il faut l'accepter, comment échappera-t-on au panthéisme ?

Qu'il soit nécessaire de l'accepter, c'est ce qui paraît incontestable, non pas seulement dans la doctrine que nous avons adoptée, mais dans toute doctrine qui reconnaît l'action de Dieu sur le monde. En effet, un phénomène est quelque chose qui devient. C'est donc une action. Mais une action ne peut pas être produite par une action étrangère. Par conséquent, l'action qui produit un phénomène se confond avec ce phénomène même. Il suit de là que si Dieu produit, ou tout au moins concourt à produire un phénomène, l'action divine fait tout l'être de ce phénomène, au moins dans la mesure où elle concourt à sa production. Ainsi, du moment que Dieu agit sur la nature, la nature devient pour autant l'action même de Dieu. Mais prétendra-t-on séparer de l'action divine l'être divin? Évidemment c'est impossible; car l'action c'est l'être, et l'être c'est l'action. Donc ce que nous venons de dire de l'action est également vrai de l'être : dans la mesure où elle subit l'action divine la nature est l'être même de Dieu.

Bon nombre de philosophes, à la vérité, ne l'entendent pas ainsi. Pour ces philosophes Dieu et le monde sont deux existences absolument distinctes, et même séparées l'une de l'autre, et cependant Dieu agit sur le monde par une *action transitive*. Mais, d'abord, il résulte de ce que nous venons de dire que toute action transitive, d'une manière générale, est impossible; car supposer le contraire c'est admettre qu'il existe des choses dont toute l'existence n'est pas en action, des choses brutes et inertes par conséquent, des choses en un mot qui sont de la nature de l'atome : or nous savons que l'atome n'existe point, sinon en un sens très différent de celui-ci (316). Puis, pour qu'on fût en droit de parler d'une action transitive, il faudrait au moins que sous ce mot on pût mettre une idée. Or cette idée où l'aurait-on prise? Ce n'est pas dans les sens; car Hume a montré d'une manière définitive que la succession seule des phénomènes, non la prétendue action causale des uns sur les autres, est objet de constatation pour nos sens. Ce n'est pas dans la conscience; car comment la conscience nous ferait-elle connaître une action exercée par nous sur quelque chose qui ne serait pas nous ? Il faudrait pour cela que l'objet étranger devînt pour nous un objet de conscience; et s'il devenait pour nous un objet

de conscience, comment soutenir qu'il pourrait encore nous être étranger? Mais, si l'idée d'action transitive ne nous vient ni des sens ni de la conscience, d'où peut-elle nous venir?

C'est une grande illusion de l'esprit humain, et déplorablement fertile en erreurs de toutes sortes, que cette idée d'après laquelle nous pourrions sortir de nous-mêmes soit par l'action, soit par la pensée : deux choses d'ailleurs qui n'en font qu'une; car il est évident que toute pensée est action, et quiconque a philosophé sait bien que, réciproquement, toute action est pensée, puisqu'une action étrangère et hétérogène à la pensée serait pour la pensée quelque chose de brut et de mort, une sorte d'atome *sui generis,* ce qui ne peut pas être. Sortir de soi par la pensée ce serait avoir conscience d'autre chose que soi, ce qui est absurde. En sortir par l'action, exercer hors de soi son activité, ce serait mettre l'agir hors de soi quand l'être est en soi, ce qui est absurde encore, puisque l'être et l'agir se confondent. C'est pourquoi Leibniz disait que les êtres vivants et conscients, les *monades,* comme il les appelait, « n'ont point de fenêtres par où elles puissent pénétrer les unes chez les autres ». C'est pourquoi nous avons dit nous-même, en des termes différents, mais exprimant une pensée identique, que l'être de chaque vivant enveloppe la nature universelle; puisque, s'il y avait dans la nature quelque chose qui ne fût pas le vivant, la nature aurait action sur le vivant et le vivant sur la nature; de sorte que les monades auraient des « fenêtres » pour recevoir les actions du dehors, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de monades.

Ainsi l'action *transitive* n'existe pas, toute action est *immanente,* du moins dans les limites de notre expérience, et selon les lois de notre constitution mentale; et, comme nous ne pouvons pas nous affranchir de ces lois, c'est uniquement une action immanente que nous pouvons attribuer à Dieu : ce qui implique, comme nous l'avons dit, que le monde, en tant qu'il subit l'action divine, est partie intégrante de l'être même de Dieu. Mais faut-il conclure de là que Dieu et le monde ne fassent qu'un?

De ce que Dieu est dans le monde, et le monde en Dieu, il résulterait manifestement que Dieu et le monde se confondent, si l'on devait ajouter qu'il n'y a rien dans le monde qui ne vienne de Dieu et qui ne l'exprime, rien en Dieu qui ne se rapporte au monde et qui n'y trouve son expression. Or sur le premier point nous pouvons être très catégorique, et dire que l'être du monde ne s'absorbe point tout entier en Dieu, puisqu'il y a des créatures libres, que même toutes les créatures le sont en un certain sens, et que ce qui

en nous vient de la liberté est notre action, et notre être par conséquent, non l'action et l'être de Dieu. Sur le second point nous n'aurions pas des raisons aussi claires à présenter, immédiatement du moins. Dieu est-il tout entier dans la nature? Les panthéistes disent : « Oui; » nous disons : « Non. » Ils allèguent que nous n'avons aucune raison pour attribuer à Dieu une essence en dehors de sa qualité de père et d'auteur de la nature. Nous répondons qu'ils n'en ont pas davantage pour restreindre l'Être divin aux limites de son action sur le monde. Ainsi la question reste en suspens; mais elle peut se résoudre, et c'est justement l'assimilation que nous avons établie entre Dieu et nos âmes d'un côté, le vivant et ses cellules de l'autre, qui va nous montrer que c'est en faveur du théisme, non dans le sens du panthéisme, qu'elle se résout.

Le vivant, animal, plante ou cellule, se caractérise essentiellement, nous le savons, par une énergie propre et par une spontanéité qui le rend capable d'agir par soi. Dès lors la cellule a dans le corps du vivant supérieur dont elle fait partie une vie autonome, du moins à certains égards. Sans doute, en tant que le vivant supérieur la fait être elle est en lui et par lui, mais pourtant elle ne s'absorbe pas en lui, pas plus qu'il ne s'absorbe en elle. Vivant supérieur et cellule vivante constituent donc deux existences intimement liées l'une à l'autre, et pourtant distinctes, ayant chacune leur mode propre d'action et une sorte d'indépendance l'une à l'égard de l'autre. L'idée que Dieu est à nos âmes ce que nos âmes sont aux cellules qui composent nos corps organisés, loin d'entraîner une sorte d'absorption de l'être des créatures dans celui du Créateur et une complète identité de l'un avec l'autre, implique donc tout le contraire : à savoir l'existence de substances secondes, c'est-à-dire de substances créées qui sont pourtant de vraies substances; une dépendance de l'homme à l'égard de Dieu qui doit être absolue, — car qu'est-ce qui pourrait la limiter? — et qui en même temps est une autonomie, également absolue sans doute, de sorte que l'homme est libre sans préjudice pour le souverain domaine de Dieu sur lui ; en un mot, une unité de Dieu et de sa créature qui est en même temps une dualité.

Ainsi l'être de Dieu ne se confond pas avec les nôtres. Il y a en lui plus qu'en chacun des vivants, plus même qu'en eux tous, en quelque nombre qu'on les prenne, et fussent-ils une infinité. Il a été dit plus haut que l'âme d'un vivant c'est l'unité métaphysique de ce vivant, et rien de plus. C'est exact en un sens, parce que l'âme du vivant n'est point partiellement occupée à le faire vivre et par-

tiellement occupée d'autre chose; mais c'est faux en un autre sens. parce que l'âme subsiste en Dieu, et qu'en tant qu'elle est en Dieu elle est autre chose que le principe organisateur du corps. Mais si l'âme subsiste en Dieu, Dieu subsiste en lui-même, et, en tant qu'il subsiste en lui-même, il est autre chose que Créateur et Providence. On comprend donc que Dieu puisse être l'âme de l'univers sans que cette *fonction*, si l'on peut ainsi parler, exprime son être tout entier; de sorte qu'entre l'univers total et lui il n'y ait pas d'équivalence. On comprend même qu'il puisse être dans le monde par son action créatrice ou providentielle sans que la perfection infinie de son essence en soit altérée; car, s'il y a dans le monde des infirmités et des souillures, c'est en tant seulement qu'il est notre œuvre et notre être. En tant qu'il est l'œuvre et l'être de Dieu, le monde est parfait comme Dieu même[1]. L'action de Dieu sur ses créatures peut donc être réelle sans comporter, comme le pensait Aristote, aucune déchéance de sa nature.

337. Conception panthéiste et conception théiste de la nature divine. — Ainsi nous sommes d'accord avec les panthéistes sur ce point que Dieu exerce sur toute la nature une action directe, et que même rien ne peut s'y produire sans son concours; mais nous ne pouvons pas leur accorder que Dieu soit la cause unique et totale de tout ce qui arrive dans l'univers, parce qu'il existe des substances secondes et des créatures libres auxquelles appartient la causalité effective, et qui sont les coopérateurs obligés de Dieu, de même que Dieu est leur coopérateur obligé dans le développement des phases de l'existence universelle. Cette première divergence entre les deux doctrines en implique une seconde qui n'est pas moins considérable, au sujet de la nature divine.

Si, comme le veulent les panthéistes, Dieu est la cause et la substance unique et universelle, si, par conséquent, il accomplit dans les corps vivants les actions que nous avons, nous, attribuées aux âmes, il est clair que les âmes, en tant du moins que créatrices et organisatrices des corps, deviennent une supposition inutile et doivent disparaître. C'est pourquoi Spinoza, rejetant la conception aristotélicienne de l'*âme végétative*, ne voit dans l'âme qu'une série de pensées distinctes ou confuses, et la réduit à n'être que

1. Nous disons parfait, au sens du moins où la perfection est compatible avec la multiplicité inhérente à la nature; car ce qui est multiple comporte nécessairement un certain genre d'imperfection. Voir plus haut, § 328.

l'idée d'un corps vivant particulier. Dès lors les phénomènes de la nature physique, soustraits à l'action des causes secondes qui n'existent plus, sont régis exclusivement par les relations qu'ils ont les uns avec les autres, relations purement intelligibles, purement mathématiques par conséquent; et le principe des choses, en qui réside le fondement de cette parfaite intelligibilité de la nature, doit être conçu nécessairement comme étant lui-même une loi, la plus fondamentale de toutes les lois, et une vérité intelligible, la première de toutes les vérités, et celle de laquelle dépendent toutes les autres. Ainsi, dans le panthéisme, il est impossible de faire de Dieu une pensée consciente et une volonté maîtresse d'elle-même.

Il en est autrement du moment où l'empire de la nature se partage en quelque sorte entre la Cause Première et les causes secondes. Comme nous agissons avec conscience et liberté, nous causes secondes, nous voulons que Dieu aussi soit conscient et libre, et même qu'il le soit infiniment. — Pur anthropomorphisme! dira-t-on. — Soit; mais Spinoza, lorsqu'il conçoit Dieu comme une vérité purement idéale, parce qu'il conçoit nos âmes et nos corps mêmes comme des idées, ne fait-il pas aussi de l'anthropomorphisme à sa manière? Quoi que nous fassions, la conception que nous avons de nous-mêmes commandera toujours celle que nous aurons de Dieu. Le panthéisme, pas plus qu'aucune autre doctrine, n'échappe à cette loi. Du reste, si la conception de Spinoza est justifiable par ses principes, comme nous venons de le montrer, la nôtre n'est pas arbitraire : on peut même prouver qu'elle s'impose du moment où il est admis que Dieu n'est pas la cause unique et totale des phénomènes de l'univers.

L'existence de substances secondes, qui sont des causes libres suppose que l'action de Dieu sur le monde est limitée par celle de ces substances secondes. Mais comment le comprendre? Dirons-nous que Dieu et sa créature sont l'un en face de l'autre comme deux forces antagonistes, dont chacune restreint autant qu'elle peut le domaine de sa rivale? Ce serait insensé; car, évidemment, ce n'est pas la créature qui peut résister à son Créateur. Au reste Dieu est tout-puissant, ou il n'est pas. Si donc l'action de Dieu sur le monde comporte des limites, ces limites ne peuvent venir que de Dieu même. Mais, pour que Dieu puisse faire ainsi à nos volontés libres leur part, il faut qu'il soit lui-même une volonté intelligente et libre; car, s'il n'était qu'une loi et une nécessité rationnelle, il agirait à la manière des forces brutes de la nature, qui

déploient inévitablement et constamment toute leur puissance. Du moment donc qu'on attribue à l'homme la liberté la doctrine de la personnalité divine s'impose.

Cette doctrine est la seule qui donne satisfaction aux besoins moraux de l'humanité, ainsi que nous l'avons montré en exposant la *preuve morale de l'existence de Dieu,* et pourtant, il faut le reconnaître, elle provoque une véritable répugnance chez certains esprits qui trouvent que l'idée d'une volonté analogue aux nôtres, qui commande à la nature, rappelle les fables d'autrefois, et a l'air d'une invention mythologique. Mais ce sont là des impressions mal fondées. Si les cellules vivantes qui composent un organisme humain avaient un degré suffisant de conscience pour se penser elles-mêmes, chacune d'elles admettrait sans difficulté que ses congénères sont conscientes comme elle. Peut-être reconnaîtraient-elles aussi l'existence du vivant qui est leur principe; mais il leur semblerait sans doute qu'attribuer à ce vivant une conscience analogue, quoique très supérieure à la leur, est une hypothèse gratuite et invraisemblable. Nous en sommes là à l'égard de Dieu. L'affirmation que nous portons au sujet de l'existence d'un Dieu personnel que nulle expérience ne nous révèle n'est pas une hypothèse invraisemblable, encore moins une hypothèse gratuite, après les raisons qui ont été données; c'est l'expression d'une nécessité à la fois morale et dialectique, une satisfaction accordée tout ensemble au cœur de l'homme et à sa raison.

338. Le panthéisme et l'athéisme. — Nous ne chercherons pas à réfuter le panthéisme, parce que, comme nous venons de le dire, le vrai terrain du débat entre théistes et panthéistes c'est le problème de la liberté. Est-on pour la liberté, — entendue au sens de libre arbitre, cela va de soi, — le théisme s'impose. La rejette-t-on, le panthéisme est inévitable. Notre réfutation du panthéisme est donc dans la démonstration que nous avons donnée du libre arbitre. Mais, tout en repoussant le panthéisme, nous devons signaler une erreur et une injustice dont les philosophes spiritualistes se sont parfois rendus coupables en le confondant avec l'athéisme pur et simple.

D'abord, en effet, au point de vue spéculatif, le panthéisme a le mérite de reconnaître la réalité d'une existence absolue, tandis que l'athéisme ne voit dans l'univers que des faits, des relations, des êtres contingents, et ne veut pas reconnaître que tout cela suppose l'absolu et le nécessaire. Au point de vue moral les différences ne

sont pas moins grandes. Les panthéistes ont toujours eu un sentiment profond du divin, et c'est en quoi leur philosophie est très supérieure au naturalisme athée, qui s'en tient pour l'ordre physique à la science, et pour l'ordre moral à la régularisation des rapports sociaux entre les hommes. La doctrine des Stoïciens, par exemple, et celle de Spinoza sont l'une et l'autre profondément religieuses. Les panthéistes se trompent, à notre avis, sur les vrais attributs de la nature divine; mais cela n'empêche pas qu'ils admettent Dieu d'une manière très réelle. On pourrait même dire en un sens qu'ils l'admettent trop, puisqu'ils le considèrent comme la cause directe de tout ce qui arrive dans l'univers, et que leur erreur consiste précisément à trop anéantir les créatures devant le Créateur.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

DOCTRINE DE LA RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE

339. Division du problème. — Le problème de la connaissance humaine se divise en deux questions distinctes.

On peut se demander d'abord s'il nous est donné de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou si les notions que nous en avons sont de pures illusions de nos sens ou de notre esprit. Par exemple, le soleil qui nous éclaire et nous échauffe est-il en soi absolument tel qu'il nous paraît être, ou bien est-ce quelque chose de différent dont la nature nous demeure entièrement inconnue? Cette question, le sens commun ne la poserait pas, parce qu'il est naturel à l'esprit d'avoir confiance en lui-même, et de considérer les idées qu'il se fait des choses comme l'expression parfaite de leur nature réelle; mais la raison philosophique la pose peut-être. Dans tous les cas l'histoire nous oblige à l'examiner, puisque certains philosophes, les sensualistes d'abord, et après eux Kant, Hamilton, bien d'autres encore, ont prétendu que toute pensée exprime la constitution de l'esprit qui pense, non la nature réelle et absolue des choses. Il existe donc une doctrine de la *relativité de la connaissance* que nous aurons à discuter.

Il peut sembler que dans cette première question le problème de la connaissance soit renfermé tout entier; mais ce n'est là qu'une apparence. La vérité de nos jugements peut être envisagée à deux points de vue bien différents. Il y a d'abord la vérité absolue; mais il y a aussi la vérité relative, c'est-à-dire la vérité par rapport aux lois générales de notre représentation, que ces lois expriment ou non la nature absolue des choses. En effet, à supposer même que notre

représentation soit illusoire, il y a toujours des jugements qui y entrent légitimement, et qui à ce titre sont vrais, d'autres qui n'y entrent pas, et qui sont faux. Il est même évident que c'est la vérité relative de nos jugements qui seule nous importe presque toujours; parce que, dans la pratique de la vie, nous avons à tenir compte, non pas de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais de ce qu'elles sont par rapport à nous. Par exemple, que le soleil soit ce qu'il voudra dans sa réalité absolue, et que tout ce que nous en pouvons connaître, sa lumière, sa chaleur, sa grandeur, ne soit qu'un mirage de nos sens ou de notre entendement, il est certain pourtant que ces qualités relatives sont tout ce qui nous intéresse en lui, du moins pour la pratique, et les seules choses sur lesquelles nous ayons besoin de notions exactes. Dès lors tout n'est pas dit après qu'une solution a été donnée à la question de savoir si la connaissance humaine possède une valeur absolue ou seulement une valeur relative; car, dans un cas comme dans l'autre, il reste toujours à rechercher comment cette connaissance se constitue, quelles en sont les conditions, et quels obstacles elle peut rencontrer. Nous étudierons successivement ces deux problèmes.

340. Théorie kantienne de la relativité de la connaissance. — La doctrine de la relativité de la connaissance a chez Kant un double objet. Ce philosophe soutient d'abord que les lois fondamentales auxquelles la nature obéit, et qui nous servent à la comprendre, n'expriment que les conditions d'existence de notre intelligence; et voici la raison qu'il en donne.

Puisque nous pensons le monde des phénomènes, c'est qu'il y a une corrélation entre les lois de ce monde et celles de notre intelligence. Or, pour expliquer cette corrélation, deux suppositions seulement sont possibles : à savoir, que l'esprit a reçu du monde, par l'intermédiaire des sens et de l'expérience, les lois constitutives conformément auxquelles il pense ; ou bien, au contraire, que c'est l'esprit qui impose au monde ses lois propres, et qui l'oblige à se constituer de façon que la nature phénoménale lui soit intelligible. De ces deux suppositions Kant écarte la première et adopte la seconde. Dès lors les choses que nous pensons ne sont plus pour lui que ce que notre esprit les fait être. Non pas que les phénomènes tiennent de notre pensée actuelle tout ce qu'ils ont de réalité effective : cette doctrine est la doctrine de Berkeley, ce n'est pas celle de Kant. Notre pensée actuelle et consciente ne fait, suivant Kant, que prendre connaissance d'un monde phénoménal,

qui lui préexiste; mais ce monde phénoménal, au moment où il devient objet de connaissance pour nous, a déjà subi la loi d'une pensée, qui est la pensée humaine en général dans ce qu'elle a d'essentiel et de constitutif; de sorte que tout ce que nous pensons n'existe point *en soi,* mais seulement par rapport à nous.

Kant affirme en second lieu, comme une conséquence de sa première thèse, que les lois fondamentales auxquelles l'esprit soumet la nature, ou, comme il dit, les *catégories de l'entendement,* se rapportent expressément à la constitution d'un monde qui puisse être pour nous l'objet d'une expérience véritable, c'est-à-dire d'une expérience intelligente, dans laquelle les faits, se produisant suivant un certain ordre, s'expliquent les uns par les autres : hors de là elles ne répondent à rien. Donc tout usage, non plus phénoménal, mais transcendant, des principes conformément auxquels l'esprit pense est illégitime, et ne peut aboutir qu'à des conceptions illusoires : c'est-à-dire que toute métaphysique est impossible, puisque la métaphysique est une tentative pour constituer une connaissance transcendante.

Voyons ce qu'il faut penser de ces deux thèses fondamentales de la philosophie de Kant.

341. Discussion de la première partie de la doctrine. — Sur le premier point il nous paraît difficile de ne pas donner raison à Kant, au moins en partie. Comment, en effet, expliquera-t-on la corrélation qui existe entre la nature des choses extérieures et celle de notre intelligence? Sera-ce par l'action d'une volonté toute-puissante, créatrice à la fois de notre intelligence et de son objet? Mais cette action, quoique très réelle, ne fournit pas, comme nous l'avons vu déjà (132), une solution satisfaisante du problème, attendu que la volonté divine gouverne le monde suivant les lois qu'elle-même a posées, et non pas à l'encontre de ces lois; de sorte que, pour comprendre l'univers, nous avons à nous référer, non pas à cette volonté divine, dont les décrets particuliers sont toujours hypothétiques pour nous, mais aux lois de la nature, qui seules nous sont des objets de connaissance certaine. Il faudra donc, pour rendre compte de la corrélation dont nous venons de parler, admettre qu'il existe un rapport de dépendance nécessaire entre la nature et la pensée; ce qui conduit à dire avec Kant que l'esprit à dû prendre, d'une manière quelconque, la forme du monde phénoménal, ou le monde phénoménal la forme de l'esprit. Le premier terme de l'alternative c'est le

sensualisme. Du moment qu'on rejette le sensualisme l'acceptation du second terme s'impose. On voit qu'il n'y a pas lieu de reprocher à Kant, comme l'ont fait tant de philosophes, d'avoir soutenu que l'esprit est *législateur de la nature.*

Cependant il y a dans la doctrine de Kant, sur le sujet qui nous occupe, une exagération. L'auteur de la *Critique de la raison pure* ne se contente pas de considérer le monde des phénomènes comme relatif en tant que conditionné par l'esprit. Il veut encore que la connaissance que nous en prenons soit relative au sens où *relatif* est synonyme d'*illusoire;* c'est-à-dire que, suivant lui, nous connaissons les choses comme nous pouvons les connaître, étant donnée la nature de nos facultés, mais tout autrement qu'elles ne sont en elles-mêmes; ce qui implique deux suppositions connexes entre elles. La première, c'est que la nature de l'esprit humain pourrait être autre qu'elle n'est, et que les lois auxquelles obéit notre pensée sont en quelque sorte des accidents. La seconde, c'est que les choses ont en dehors de l'esprit humain, comme de tout autre esprit, une existence réelle, mais indéterminée, ce qui les rend aptes à prendre, en passant par différentes natures d'esprit, des formes différentes, comme l'eau prend exactement les formes de tous les vases dans lesquels on la verse. Or ces deux suppositions que fait effectivement Kant, la première d'une manière implicite, la seconde très explicitement au contraire, ne sont pas justifiées dans sa philosophie, et en elles-mêmes ne paraissent pas justifiables. Car quelles raisons spéculatives peut-on avoir pour admettre que l'esprit est multiple en nature? On n'en peut avoir aucune, puisque la considération d'un esprit autrement constitué que le nôtre ne peut, évidemment, nous servir en rien pour comprendre les choses selon les lois de notre esprit. Parler d'une autre législation intellectuelle que celle à laquelle notre pensée est soumise, fût-ce à titre de simple possibilité, ce n'est donc pas penser d'une manière effective; c'est se laisser entraîner par on ne sait quelle analogie vague tirée de la pluralité des sens ou de quelque autre chose semblable; c'est céder à l'habitude, à l'imagination, à tout ce qui entrave le plus l'exercice de la raison. Pourquoi encore supposer qu'en dehors de l'existence qu'elle prend comme objet de représentation pour nous la nature a une existence *en soi,* ou, comme dit Kant, une existence *nouménale,* qui seule est vraiment réelle? Car de deux choses l'une: ou cette existence en soi nous est connue en quelque manière, et alors elle entre pour autant dans les cadres de notre entendement, et aussi dans ceux de la nature phénoménale; ou bien elle nous est

totalement et radicalement inconnue; et alors nous n'en pouvons absolument rien dire, pas même qu'elle est réelle ou seulement possible, puisque, la réalité et la possibilité étant des catégories de notre esprit, nous n'avons aucun droit, selon Kant, d'en faire l'application à quelque chose de transcendant.

De plus, Kant n'est pas fondé à parler comme il le fait du prétendu caractère illusoire de la connaissance humaine. A quoi tient, en effet, le caractère d'illusion que prennent si souvent nos idées? A ce que, usant mal de notre raison, nous commettons de ces fautes de raisonnement qu'on appelle des *erreurs*, fautes que peut toujours redresser cette même raison plus attentive ou mieux informée. Au contraire, quand la raison juge conformément aux exigences de sa nature, aucune erreur, et par conséquent aucune illusion n'est à craindre. On voit par là que toute illusion est une erreur, au moins pour un esprit constitué comme le nôtre. Dès lors Kant n'est pas en droit de supposer l'existence d'un autre genre d'illusions que celles que produit l'erreur, par exemple d'une illusion tenant à ce que des choses en soi nous apparaissent autres qu'elles ne sont. L'illusion est une chose de notre entendement. Il a donc tort, d'après ses principes mêmes, d'en appliquer la notion aux rapports de l'entendement avec les choses en soi.

Il faut, par conséquent, de toute nécessité, abandonner à la fois l'idée de la pluralité des formes de l'esprit et l'hypothèse kantienne du *noumène inconnaissable*. Dès lors l'esprit humain, au lieu d'être *un esprit* parmi d'autres esprits réels ou possibles, devient *l'esprit* lui-même, l'esprit un et universel, lequel peut varier en degré, mais non pas en nature; et les phénomènes, au lieu d'être tenus pour des fantasmagories, reprennent le caractère de choses réelles et véritables. Mais comment concilier ce dogmatisme avec le principe incontestable que la nature phénoménale subit la loi de l'esprit qui la pense? Sans doute, tant que l'esprit et la nature sont considérées comme deux existences distinctes, cette conciliation est impossible, parce qu'alors la représentation exprime soit l'objet, soit le sujet, mais ne peut pas exprimer les deux à la fois, puisqu'ils diffèrent. Mais, si la nature dans sa réalité absolue ne faisait qu'un avec l'esprit; si la nature c'était encore l'esprit, mais l'esprit aliéné en quelque sorte de lui-même sous les formes du temps et de l'espace et devenu par là objet pour soi; ou si, ce qui revient au même, l'esprit n'était qu'une sorte d'achèvement, d'efflorescence de la nature; s'il n'était que la nature même prenant conscience de soi, la difficulté serait levée. Or cette solution du problème peut être

vraie, et même elle l'est, du moins si l'on peut accepter au sujet de la nature des corps la doctrine que nous avons proposée plus haut (311), et d'après laquelle les corps sont nos sensations mêmes. Il est donc permis, tout en reconnaissant que l'esprit pense suivant des lois dont le principe est en lui seul, de dire que la pensée a, du moins en droit, une objectivité réelle, une valeur absolue, qu'elle atteint l'être même des choses, et que la connaissance humaine, si elle ne s'égare pas, est une vérité, non une illusion.

342. Discussion de la seconde partie de la thèse. — Sur le second point, comme sur le premier, il y a dans la thèse de Kant une part de vérité à reconnaître. Il est certain que si les facultés de notre esprit, ou, comme il dit, si les *catégories* de notre entendement valent pour constituer la connaissance expérimentale du monde des phénomènes, ce dont on ne peut pas douter, il ne nous est pas permis de détourner ces catégories de leur usage naturel, et de nous en servir pour spéculer sur des choses étrangères à l'expérience. Mais Kant va trop loin lorsqu'il conclut de là que tout ce qui dépasse l'expérience nous dépasse, et que toute tentative de notre esprit pour s'élever à des conceptions transcendantes est nécessairement chimérique et vaine. Que les catégories ne puissent conduire à rien de transcendant, encore une fois nous l'accordons; mais les catégories sont-elles donc l'esprit tout entier? Les catégories, ce sont les notions d'unité, de pluralité, de cause, de substance, etc., prises au sens où ces notions sont applicables à la nature phénoménale; et l'usage que nous en faisons c'est d'établir par leur moyen entre les phénomènes un ordre et des relations qui nous permettent de les comprendre et de les expliquer les uns par les autres. Ainsi les catégories nous servent exclusivement à constituer la connaissance scientifique, et c'est l'entendement seul qui les met en œuvre. Mais l'entendement n'est pas l'unique fonction rationnelle de l'esprit; il y a aussi la raison pure. Si par l'entendement l'esprit pense les choses dans leurs rapports, et conséquemment dans leur diversité, par la raison pure, qui est la faculté de l'universel, il relie chaque phénomène à tous les autres, et retrouve constamment dans chaque phénomène particulier l'universalité des choses en dehors de laquelle aucune existence réelle n'est possible. Mais l'universel n'est pas donné dans l'expérience, puisque, évidemment, toute expérience est particulière. Voici donc un objet, l'universalité de la nature, qui n'est certainement pas une chimère, puisque au contraire il est le réel par

excellence et le fondement de toute réalité. Cet objet est pensé, très certainement encore; on peut même dire en un sens que nous ne pensons que lui, puisque penser c'est affirmer l'être, et par conséquent la connexion de ce qu'on pense avec l'universalité des choses. Enfin, nous l'avons dit, cet objet est en dehors de toute expérience possible. Comment donc Kant peut-il soutenir qu'il n'y a point pour l'esprit humain de connaissance véritable qui soit transcendante?

A cela on objectera que l'universel est une forme de la pensée plutôt qu'il n'en est un objet; que nous ne pensons les choses qu'à la condition de les faire rentrer dans l'universalité de la nature comme dans un cadre, mais que nous ne pensons point l'universel lui-même. Rien de plus juste, et l'on en a vu ailleurs les raisons (124); mais pourtant il est vrai aussi que l'universel tend à passer dans nos conceptions à titre d'objet; car, si nous avons reconnu sa présence dans l'esprit comme forme de la pensée, si nous en parlons, si nous allons même quelquefois jusqu'à disputer sur sa réalité et sur sa nature, c'est évidemment que nous nous en faisons une conception positive, plus ou moins exacte d'ailleurs. Si nous ne pensions l'universel en aucune manière, il est clair que, malgré l'importance de son rôle comme forme de la pensée, nous l'ignorerions absolument. Sans doute, les conceptions que nous pouvons nous en faire ne sauraient jamais lui être adéquates, parce qu'il est un et indivisible, tandis que ces conceptions sont nécessairement multiples et fragmentaires; mais, si nous sommes incapables de penser adéquatement l'universel, nous savons du moins que nous en sommes incapables, nous pouvons même dire pourquoi : et comment aurions-nous l'idée de notre impuissance à cet égard si l'universel nous était totalement inconnu? L'universel n'entre pas dans notre pensée d'une manière effective, mais il est le terme idéal vers lequel notre pensée tend; car toute pensée digne de ce nom est un effort de l'esprit pour retrouver, sous la diversité des phénomènes, l'unité absolue de la nature : c'est l'asymptote inaccessible que la courbe n'atteint jamais, mais qu'elle ne cherche pas en vain, puisqu'elle s'en rapproche sans cesse.

Cet universel, réel et concret plus que les phénomènes individuels qui n'existent qu'en lui et par lui, porte encore en philosophie, et surtout dans le langage courant, un autre nom sous lequel il est beaucoup plus connu : on l'appelle *l'âme*. Nous avons dit pourquoi l'âme doit être conçue métaphysiquement comme n'étant autre chose que l'unité, ou, ce qui revient au même, l'universalité

du monde phénoménal : nous n'avons pas pour le moment à revenir sur cette question. Mais l'âme est-elle le seul objet que puisse se proposer légitimement la spéculation transcendante? Non; le même mouvement par lequel l'esprit s'élève à la conception de l'âme, c'est-à-dire de l'unité métaphysique de la nature, le porte plus haut encore, au delà de la nature même, jusqu'à la conception de Dieu.

C'est que la loi de notre constitution mentale qu'exprime la division des fonctions de notre esprit en fonctions de l'entendement et fonctions de la raison pure, cette loi en vertu de laquelle nous ramenons et subordonnons nécessairement le multiple et le particulier à l'un et à l'universel, cette loi ne s'applique pas seulement à l'ordre phénoménal : elle a une portée et une étendue que rien ne limite. De même, par conséquent, que les phénomènes multiples sont dominés par une unité, l'âme, les âmes, multiples elles-mêmes puisque les vivants sont multiples, sont dominées par une unité supérieure encore, Dieu. Ainsi la raison pure conçoit Dieu nécessairement, au même titre et de la même manière qu'elle conçoit l'unité du monde phénoménal, l'unité du temps et de l'espace, et généralement l'unité essentielle et métaphysique de tout ce qui prend le caractère d'une multiplicité indéfinie. Il est vrai que cette conception de Dieu est, comme la conception de l'âme, une forme de notre pensée plutôt qu'une connaissance véritable; mais, de même que la conception de l'âme, elle tend à passer de la raison pure à l'entendement, et de l'état de forme de la pensée à l'état d'objet et matière pour la pensée (142). Or ce passage est possible et légitime, parce que les mêmes raisons qui l'expliquent pour l'idée de l'âme trouvent ici encore leur application. L'idée de l'âme selon l'entendement est le résultat idéal et inaccessible de l'effort par lequel nous essayons de ramener à l'unité absolue le système de nos conceptions sur la nature. C'est une idée qui, ne s'achevant jamais, n'en est pas moins très réelle comme ébauche, et dont la valeur même est très positive, puisque l'achever ce serait constituer de l'âme une connaissance véritable et adéquate. Il en est de même exactement à l'égard de l'idée de Dieu, sauf que celle-ci est encore plus inaccessible que la première, malgré ce qu'il peut y avoir d'étrange à parler de degrés dans l'inaccessibilité. Mais, comme la première, elle est en quelque sorte dans le prolongement de nos conceptions actuelles et positives, située seulement à l'infini; et, par conséquent, c'est pour nous une idée réelle, quoique nécessairement inadéquate à son objet.

343. Résumé de la discussion. — En résumé, Kant soutient : 1° que toute connaissance prend la forme de l'esprit, dont elle exprime par là même la nature ; 2° que la connaissance d'un objet *en soi*, qui serait réfractaire à l'application des lois constitutives de l'esprit, est impossible. Nous accordons les deux thèses dans leur donnée fondamentale, parce qu'elles sont l'une comme l'autre l'évidence même, mais nous rejetons les conséquences excessives ou erronées que Kant en tire. Il est bien vrai que l'esprit est législateur de la nature ; mais Kant a tort de conclure de là que l'esprit pourrait être autre qu'il n'est, et qu'il serait possible, par conséquent, que la nature fût soumise à une législation différente. Nous soutenons, au contraire, que les lois imposées par l'esprit à la nature, et, d'une manière générale, celles conformément auxquelles il pense, sont des lois absolues, les lois mêmes de l'être, et non celles d'une apparence qui n'aurait de vérité que par rapport à nous. En second lieu, nos facultés de connaître s'appliquant manifestement à la nature, il est certain que tout ce qui serait étranger à l'ordre naturel serait étranger à notre intelligence. Mais le transcendant n'est pas exclu par là de la connaissance humaine, attendu que nous le retrouvons dans cette forme même de l'unité métaphysique à laquelle la nature est soumise, et qui à son degré inférieur est l'âme, à son degré supérieur, Dieu.

Concluons donc que l'intelligence humaine est faite pour la vérité, non pour une vérité apparente et relative, mais pour la vérité réelle et absolue. Nous pouvons dire même que toute vérité fait partie en droit du domaine de cette intelligence, soit à titre de connaissance effective, actuelle ou possible, soit à titre de terme idéal du mouvement dialectique de la pensée. Mais cela ne veut pas dire que les opérations intellectuelles de l'esprit doivent donner infailliblement des résultats justes. Bien qu'elle soit faite pour la connaissance vraie des choses, ou plutôt, bien que les choses soient faites pour elle et à son image, l'intelligence a des conditions à remplir pour atteindre son objet. Ces conditions il faut les déterminer : c'est la question du *criterium;* il faut expliquer comment l'intelligence peut y manquer : c'est la question de l'*erreur*.

CHAPITRE II

LE CRITERIUM ET L'ERREUR

344. Le criterium de la vérité. — L'homme ne porte pas ses jugements au hasard. Les idées qu'il adopte sont toujours celles qui satisfont le mieux son intelligence, c'est-à-dire celles qui lui apparaissent le plus clairement comme vraies; car c'est de la vérité seule, réelle ou supposée, que l'intelligence peut se satisfaire. Ainsi il n'y a que l'*évidence* des idées qui puisse nous déterminer à leur donner notre adhésion. Sans doute il nous arrive souvent de nous prononcer, même avec une conviction entière, sur des choses dont nous ne pouvons point avoir dans le moment des raisons parfaitement claires, par exemple, lorsque ces choses nous sont attestées par un témoignage digne de foi. Mais, alors même que nous acceptons d'une autorité l'objet de notre croyance, c'est encore une raison d'évidence qui nous décide, attendu que nous jugeons l'autorité même, et ne recevons ses enseignements qu'après avoir reconnu sa légitimité. « L'esprit humain, comme l'a dit M. de Bonald, ne peut croire qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. »

Mais pouvons-nous nous fier à l'évidence, c'est-à-dire à la clarté avec laquelle les idées se présentent à nous? Les idées claires sont-elles en même temps les idées vraies? Supposer qu'elles puissent ne pas l'être ce serait admettre que l'intelligence, dans son effort pour comprendre, est mue, non pas par une affinité naturelle pour la vérité, mais par un principe différent qui ne peut s'expliquer, ni même se concevoir en aucune manière. Et cette supposition serait d'autant plus étrange que l'intelligence, ainsi qu'il vient d'être dit, aime naturellement la vérité, et ne peut faire son œuvre propre, qui est de juger, que lorsqu'elle croit l'avoir

trouvée. Ce serait même une supposition contradictoire; car, si l'intelligence répugne à la vérité, ou si elle lui est indifférente, la vérité n'est plus son objet, ce qui est absurde, puisque penser c'est toujours et nécessairement déclarer vrai quelque chose. La réflexion conduit donc le métaphysicien à reconnaître ce que tout le monde admet d'instinct, à savoir, que la vérité des idées est précisément ce qui nous les fait paraître claires, et ce qui nous sollicite à leur donner notre assentiment, de sorte que l'évidence est pour l'esprit humain le *criterium* (de κρίνω, *discerner*) à la fois subjectif et objectif du vrai. Du reste, il va de soi que par le mot *évidence* on ne doit entendre ici que la parfaite clarté à l'égard de la raison, c'est-à-dire l'évidence rationnelle. C'est la raison seule qui juge, et il ne peut y avoir de vérité que dans nos jugements. C'est donc un abus manifeste que de parler, comme on le fait quelquefois, d'*évidence sensible;* et Descartes, le premier philosophe qui ait reconnu expressément le criterium de l'évidence, quoique ce ne soit pas lui qui l'ait inventé, avait tout à fait raison en ne prenant jamais le mot *évidence* en ce sens-là.

Il faut avouer pourtant que cette théorie semble recevoir des faits un démenti éclatant. On la comprendrait très bien si tous les jugements que nous portons étaient vrais : mais comment expliquera-t-elle que nous nous trompions si souvent? Si c'est la clarté des idées qui détermine nos jugements, et si la clarté des idées tient à leur vérité même, d'où vient que nous portons tant de jugements erronés? Y a-t-il donc une fausse évidence? L'étude des causes de l'erreur va nous fournir la réponse à cette question.

345. Deux catégories d'erreurs : l'erreur logique. — Pour comprendre comment l'erreur peut s'introduire dans nos esprits nous devons commencer par rechercher s'il en existe de plusieurs sortes, attendu que des erreurs de natures diverses pourraient provenir de causes diverses; c'est-à-dire qu'il nous faut classer les erreurs.

Nous avons reconnu en psychologie l'existence de deux fonctions distinctes de l'esprit, la *fonction logique* et la *fonction réelle*, répondant, la première à la forme, la seconde à la matière des opérations intellectuelles. Chacune de ces fonctions doit naturellement comporter ses erreurs propres; et, comme elles sont irréductibles entre elles, il s'ensuit que les erreurs auxquelles elles donnent lieu le sont également. Nous distinguerons donc deux catégories d'erreurs : les erreurs *logiques* et les erreurs *réelles*.

Les erreurs logiques, étant des erreurs de forme, tiennent toujours à quelque vice dans la structure d'un concept ou d'un raisonnement, et par conséquent à quelque infraction aux lois de la logique formelle. Par exemple, on introduit dans un concept des éléments contradictoires, on fait un syllogisme qui pèche contre l'une des huit règles, on commet une faute dans un calcul, etc.

D'où viennent ces défauts dans les opérations logiques de l'esprit? Du *psittacisme,* c'est-à-dire de l'inattention, du défaut de surveillance du mouvement des idées par l'esprit, d'où résulte l'absence de toute pensée effective. Celui qui commet une faute de logique en raisonnant ne pense pas réellement à ce qu'il fait. Il n'est pas l'auteur conscient et volontaire de son action. C'est la mécanique cérébrale, ou quelque chose d'analogue, qui agit en lui et pour lui. Comment donc s'étonner qu'il puisse y avoir du défaut au point de vue intellectuel dans une opération à laquelle l'intelligence n'a pas présidé? Mais les opérations de pure logique qu'accomplit l'intelligence elle-même sont infailliblement correctes; et ce qui le prouve c'est que les erreurs qui peuvent s'y glisser sont toujours rectifiables avec un peu d'attention. Si un mathématicien a fait une faute dans un raisonnement ou dans un calcul, très souvent il l'apercevra de lui-même; et, s'il ne l'aperçoit pas, il la reconnaîtra aussitôt qu'on la lui aura signalée; car il n'y a pas de préjugé, de passion ni de parti pris qui puisse tenir contre l'évidence d'une faute de ce genre. L'intelligence est comme un chef de maison qui doit avoir l'œil à tout, parce que rien de bon ne peut se faire, sinon sous sa surveillance. Mais, si elle remplit toujours son devoir à cet égard, si elle ne s'endort jamais, — ce qui est difficile, à la vérité, — elle est assurée de la rectitude absolue des résultats auxquels elle aboutit; parce que dans le domaine de la pure logique il n'y a pas d'esprits faux, toutes les intelligences se valent, et, comme l'a dit très bien Descartes, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Ainsi, dans l'ordre logique, le criterium de l'évidence s'applique à nos pensées d'une manière parfaite. Tout ce qui est évident est vrai, tout ce qui est vrai est évident. Nous ne courons risque de nous tromper que lorsque nous jugeons au hasard, sans penser effectivement.

346. L'erreur réelle : les idées claires et distinctes. — Mais il ne suffit pas de raisonner correctement pour atteindre à la vérité. C'est pourquoi il existe, comme nous l'avons dit, des erreurs réelles, c'est-à-dire des erreurs tenant, non pas au rai-

sonnement, mais aux idées sur lesquelles on raisonne, lesquelles peuvent n'être pas conformes à la vraie nature des choses. Pour expliquer les caractères et les causes de l'erreur réelle il sera utile de partir de la division des idées qu'ont faite les Cartésiens en idées claires et distinctes et en idées obscures et confuses.

A l'égard des idées claires et distinctes la question de l'erreur réelle est facile à résoudre. En raison de leur nature ces idées ne peuvent entrer dans les esprits qu'intégralement, parfaitement, ou pas du tout. Si elles entrent dans l'esprit, c'est la possession absolue de la vérité (sauf les erreurs logiques auxquelles peut donner lieu leur maniement). Si elles n'y entrent pas, l'esprit demeure vide, attendu que, pour avoir des idées de ce genre, il faudrait qu'il les créât; et les créer serait les tirer du néant, puisque, étant simples, ces idées ne peuvent être formées par composition. Donc en matière d'idées claires et distinctes il peut y avoir ignorance absolue, mais jamais erreur. On a ou l'on n'a pas les idées de nombre, de ligne droite, de plan, de triangle; on sait ou l'on ne sait pas ce que c'est qu'égalité, différence, identité, similitude; mais on n'a pas du nombre ni du triangle une idée qui ne soit pas l'idée véritable, on ne se fait pas de l'égalité ni de l'identité des conceptions inexactes. Le seul cas où il semble qu'une conception pure de l'esprit puisse être fausse c'est lorsque cette conception enferme des contradictions. Mais il n'y a là encore qu'une apparence. Une idée contradictoire, ainsi que nous l'avons dit en logique (200), n'est pas une véritable idée. On ne peut pas se tromper en pensant le contradictoire, parce que le contradictoire est impossible à penser d'une manière effective.

Quant aux applications qu'on fait des idées claires et distinctes, surtout lorsque ce sont des idées de rapports, elles peuvent être défectueuses, mais seulement d'une manière verbale, non d'une manière réelle. Si quelqu'un me dit que la Sainte Chapelle est plus grande que Notre-Dame, je devrai penser que cette personne ne connait pas le vrai sens du mot *plus grand;* ou bien que sa vue est anormale, et qu'elle voit en effet la Sainte Chapelle plus grande; ou bien enfin qu'elle veut plaisanter. Si quelqu'un croit que le fait d'avoir mangé treize à table est cause que l'un des convives est mort dans l'année, je dirai que ce quelqu'un n'a pas l'idée de ce que c'est qu'une cause, et qu'il parle en l'air, prenant pour une conception de sa raison une imagination vague, etc.

Il résulte de ce que nous venons de dire que les erreurs portant sur les idées claires et distinctes sont tout à fait analogues aux

erreurs logiques. Les unes et les autres ne résultent que d'une abstention de l'intelligence dans des opérations qui la concernaient, qu'elle seule pouvait mener à bien, et qu'elle a abandonnées à une puissance toute mécanique. Par elle-même cette abstention de l'intelligence n'a rien que de très normal, parce que l'esprit ne peut pas être constamment tendu ni appliqué. Le mal vient seulement de ce que l'on érige ces fruits d'une activité purement spontanée en produits authentiques et légitimes de l'intelligence elle-même. On s'imagine concevoir ce qu'en réalité on ne conçoit pas; on croit raisonner alors qu'en réalité on subit passivement des mots ou des images que seule la loi d'association a fait surgir dans la conscience; et l'on attribue à ces pseudo-idées, à ces pseudo-raisonnements, la valeur et l'autorité qui n'appartiennent qu'aux vraies opérations de l'intelligence. Ici encore, par conséquent, le criterium de l'évidence n'est pas en défaut. Ce n'est pas l'évidence, une *fausse évidence,* comme on dit quelquefois, qui nous a trompés; et il ne nous a manqué, pour pouvoir nous prononcer avec une certitude infaillible, que de savoir au juste ce que nous voulions dire.

347. L'erreur en matière d'idées confuses. — Passons aux idées confuses. L'idée confuse d'une chose c'est l'idée de cette chose en tant qu'elle est en connexion avec la totalité des êtres et des phénomènes, c'est-à-dire en tant qu'elle est partie intégrante de l'univers. En un sens, on peut dire que les idées confuses sont les seules véritables idées, ou du moins les seules par lesquelles nous entrions dans l'être réel de chaque chose; car nous avons vu qu'il est impossible de penser aucune existence phénoménale comme réelle sans la rattacher à l'existence universelle. Mais, en un autre sens, on peut dire que les idées confuses ne sont pas des idées du tout, précisément parce qu'elles enveloppent l'universalité des choses : il est facile de le comprendre.

Quelle que soit, dans la nature, la dépendance d'un phénomène à l'égard de tous les autres, ce phénomène apparaît pourtant à nos sens comme une existence individuelle qui se détache jusqu'à un certain point de la masse dont il fait partie : et il faut bien qu'il en soit ainsi, parce que, si tout était mêlé et confondu, comme les éléments dans le *chaos* d'Anaxagore, avant que le νοῦς vînt les séparer et former des corps distincts, il n'existerait pas de phénomènes particuliers, par conséquent pas de phénomènes du tout, et la seule existence qui demeurerait, celle de l'univers dans sa totalité,

ne serait pas même une véritable existence, attendu qu'elle serait radicalement indéterminable. Le chaos absolu, c'est-à-dire la parfaite identité de toutes choses, ne différerait en rien du néant lui-même. Ainsi le sens, par le fait qu'il perçoit des objets distincts, commence déjà cette formation des concepts, qui est essentiellement une œuvre de division et de séparation des phénomènes naturels. Mais l'intelligence va beaucoup plus loin dans la même voie. Si la théorie leibnizienne des petites perceptions est vraie, comme il nous a semblé (10), le sens, percevant un phénomène d'une manière distincte, perçoit encore, d'une manière de plus en plus confuse, les phénomènes avoisinant celui-là jusqu'aux extrémités du temps et de l'espace. Toute sensation donc enveloppe l'infini. Pour l'intelligence il en est autrement. L'infini répugne à la nature de l'intelligence, qui, étant discursive, ne pense les choses que successivement, et ne peut connaître le monde que par parties. Il suit de là que l'intelligence ne peut pas se contenter de distinguer, comme fait le sens; il faut qu'elle sépare et qu'elle oppose. La sensation laissait entre les choses des frontières indistinctes, qui les faisaient rentrer les unes dans les autres : le jugement établit des délimitations rigoureuses. Ainsi nous ne pensons d'une manière effective qu'à la condition d'enfermer nos conceptions dans des cadres déterminés, et par conséquent de renoncer aux idées confuses. C'est pourquoi les termes d'un jugement ont nécessairement un sens absolu, excluant toute idée contraire à celle qu'ils expriment. Qui dit *méchant,* dit méchant sans aucun mélange de bonté; qui dit *bon,* dit bon sans imperfection ni défaillance. Il est vrai que, dans la pratique, nous ne donnons pas aux mots du discours des acceptions si tranchées. Au contraire, nous fondons les teintes et effaçons les contours, substituant à des notions précises des impressions, et par là revenant aux idées confuses; mais il n'y a pas à se dissimuler non plus que, dans la mesure où nous le faisons, nous renonçons à la pensée proprement dite.

Dès lors il est clair que ce que nous avons appelé l'erreur en matière d'idées confuses tient, non pas aux idées confuses elles-mêmes, mais au contraire à l'effort que nous faisons pour dissiper cette confusion, et pour introduire dans nos conceptions cette clarté et cette distinction qui sont les conditions de la véritable connaissance. Dans l'ordre des choses purement idéales et abstraites, en mathématiques par exemple, la constitution d'idées claires et distinctes est de droit, et l'erreur ne peut venir que de l'intrusion d'idées confuses. Dans le domaine du réel et du concret c'est

l'inverse, et l'erreur, là, vient toujours de ce que nous prétendons exprimer par des termes dont la signification est limitée une nature où tout est varié et divers à l'infini.

Maintenant il convient de faire observer que cette disproportion entre nos jugements et les réalités concrètes n'est pas l'erreur au sens plein et entier du mot. Une erreur est une *contre-vérité*, et les jugements par lesquels nous exprimons incomplètement le réel sont des *demi-vérités*. Mais, si cette disproportion n'est pas elle-même l'erreur absolue, elle y donne lieu. Pour éviter l'erreur, en effet, il faudrait que nous eussions toujours présente à l'esprit l'impuissance où nous sommes d'égaler nos conceptions à l'infinité de la nature. Mais alors nous aurions à nous interdire toute affirmation positive et définie, ce qui est impossible d'abord, et ce qui de plus ne serait nullement désirable, attendu que ni la spéculation ni la pratique ne peuvent s'établir sur des propositions indéterminées. Nos affirmations portant sur le réel sont donc nécessairement absolues, et par là même nécessairement inadéquates à leur objet.

On objectera peut-être à cela qu'il existe pourtant des questions concernant la nature des choses qui ne peuvent se résoudre que par *oui* ou par *non*, celles-ci, par exemple : sommes-nous libres ou ne le sommes-nous pas? le monde existe-t-il ou non par lui-même? etc. ; questions qui comportent des solutions définies, c'est-à-dire des solutions absolument vraies ou fausses. Cette réflexion est juste en partie. Il est certain que les jugements par lesquels se décident des questions de ce genre sont absolus dans leur forme, qui est soit l'affirmation soit la négation, mais ils ne le sont pas dans leur matière, où reparaissent les idées confuses. On demande si nous sommes libres ou non; mais de quelle liberté parle-t-on? Comment faudra-t-il concevoir cette liberté sur laquelle on veut que je me prononce? Si la liberté était une idée claire et distincte comme le triangle, il n'y aurait pas d'embarras; mais c'est au contraire une idée des plus confuses. Ainsi, du moment qu'on est dans le réel, il est impossible de porter un jugement qui soit vrai ou faux absolument et sans restriction.

Dès lors il est clair que le criterium de l'évidence est tout à fait inapplicable en matière d'idées confuses. C'est, du reste, ce qu'avait très bien vu Descartes, qui ne voulait l'appliquer qu'aux idées claires et distinctes, mais qui seulement avait le tort de ne tenir aucun compte des idées confuses, ou du moins de croire qu'on peut toujours les résoudre en idées distinctes. Un grand nombre de philosophes postérieurs ne l'ont pas compris aussi bien que lui. C'est

pourquoi la question du criterium est restée si obscure et si embrouillée depuis deux siècles, les philosophes dont nous parlons tenant à l'évidence, et la cherchant toujours là où elle ne peut être. Mais alors où sera le criterium de nos jugements sur le réel? Peut-il même y en avoir un, s'il est exact, comme nous l'avons dit, qu'un jugement portant sur le réel ne puisse être vrai ni faux absolument?

348. Le criterium en matière d'idées confuses. — Pour ce qui est, d'abord, des choses de l'expérience, nous avons, du moins dans certains cas, un criterium excellent de la valeur de nos jugements : c'est l'expérience même. Si, en effet, l'expérience nous montre les choses se passant comme nous les avions prévues, il est clair que notre jugement est justifié.

L'embarras commence avec ceux de nos jugements portant sur le réel, et qui pourtant ne sont point susceptibles de vérifications expérimentales. Quel peut être le moteur de l'esprit lorsqu'il porte des jugements de ce genre? Ce ne sont, nous le savons, ni des idées pures ni des faits d'expérience. Dès lors ce ne peut être que l'ensemble de nos dispositions affectives. Ainsi, pour qu'une conception soit accueillie par nous et donne lieu à un jugement positif, il faut qu'elle soit en harmonie avec nos tendances, nos sentiments, nos habitudes d'esprit, et toutes les idées dont nous vivons intellectuellement à l'ordinaire. S'il en est ainsi, le principe et le criterium des jugements vrais ne pourra être que la rectitude des sentiments et des tendances, ou, si l'on veut, le *bon esprit* de celui qui juge. Une sottise c'est quelque chose qui déplaît, une idée juste c'est quelque chose qui agrée à un homme de sens : voilà le dernier mot et l'*ultima ratio* de la critique que l'on peut faire de l'une et de l'autre. Mais, demandera-t-on, où est l'homme de sens, et à quel signe le reconnaître? C'est là une question à laquelle il ne peut y avoir de réponse. La raison en est que l'homme de sens, bien qu'il ne juge pas au hasard, serait pourtant dans l'impossibilité de justifier son jugement par des preuves décisives, parce que, hors le domaine des idées pures, il n'existe point de démonstrations qui aient une valeur absolue indépendamment du sentiment de ceux auxquels elles s'adressent. Si donc le bon esprit se reconnaît aux bons jugements qui sont portés, la même raison qui fait que nous sommes réduits au sentiment personnel pour apprécier les bons jugements fait que nous y sommes réduits encore pour apprécier les bons esprits. Cependant il faut reconnaître que le caractère des jugements portés par la généralité des hommes, et surtout des

hommes cultivés, est la rectitude. L'esprit humain, quelque sujet à l'erreur qu'il soit, est pourtant droit, si on le prend en quelque sorte en masse, et si on ne lui demande rien qui dépasse une perspicacité moyenne : c'est en quoi on peut donner raison, jusqu'à un certain point, aux Écossais avec leur théorie du *sens commun*, et à Lamennais, avec sa théorie du *consentement universel*. Dès lors il est à croire que la majorité des hommes éclairés se ralliera, en général, aux opinions les plus sérieuses et les mieux fondées en raison, du moins eu égard à l'état des questions et aux lumières que l'on a sur un objet à un moment donné. C'est ainsi qu'une foule de vérités peuvent être considérées comme désormais acquises à la science, et qu'un certain nombre de points de doctrine ont reçu, en philosophie même, l'assentiment définitif, ce semble, de l'esprit humain. Sans doute il est plus beau de devancer son siècle que de le suivre, et c'est un privilège rare que d'apercevoir le premier des vérités qui ne brilleront que plus tard pour le commun des hommes; mais aussi, celui qui marche d'accord avec la science et la pensée de son temps peut avoir la confiance qu'il est dans la vérité, autant du moins que la vérité est accessible en l'état des connaissances dont l'humanité dispose alors.

Cette doctrine, on le reconnaîtra, est absolument conforme à tout ce qui a été dit en psychologie au sujet de la part que prend dans le jugement la croyance. Nous n'avons donc plus à en rechercher les fondements; mais nous devons faire remarquer que ce n'est pas seulement à la connaissance spéculative qu'elle s'applique, que sa portée est beaucoup plus grande, et qu'elle s'étend jusqu'à l'ordre esthétique et à l'ordre moral. De même qu'il y a dans les choses de spéculation du vrai et du faux, il y a dans les choses d'art du bon et du mauvais; mais qui pourrait dire avec exactitude pourquoi telle chose est bonne et telle autre mauvaise; et par quel argument convaincra-t-on ceux qui ont une opinion différente de celle que soi-même on professe? Le proverbe est vrai qui dit : On ne peut pas disputer des goûts. En morale c'est la même chose. Là encore l'absolu objectif, accessible à l'intelligence et déterminable pour elle, n'existe point. Si l'on suit les principes de cette philosophie qui veut que tout soit intelligible et réductible aux idées pures, on sera conduit à penser que la beauté peut être analysée et comprise d'une manière distincte; d'où résultera cette conséquence qu'elle peut être réalisée à coup sûr, pourvu qu'on en sache les formules et les conditions. On devra penser également que la morale est une loi fixe, rigide et immuable, qu'il dépend de

nous d'accomplir dans toutes ses prescriptions, et dont l'accomplissement intégral est nécessaire et suffisant pour nous rendre parfaitement justes et saints. Mais tout cela n'est que chimère. Pour ce qui regarde la moralité en particulier, c'est dans le cœur et dans la volonté qu'elle réside, mais non pas dans une formule qu'il s'agirait d'appliquer aussi exactement que possible. Les préceptes ne sont pas avant la justice, mais la justice avant les préceptes. De même que l'éloquence a précédé la rhétorique, et la beauté les règles de l'art, de même aussi, dans une sphère supérieure encore, la vraie moralité pose les règles pratiques de la morale, et du même coup les abolit; car il n'y a plus d'échelons à gravir pour celui qui est déjà parvenu au sommet. C'est en ce sens que doivent être prises cette parole de saint Paul : « Il n'y a pas de loi pour le juste; » et cette autre parole de saint Augustin : « Aimez, et faites ce que vous voudrez. »

Ainsi, pour résumer, l'homme de sens est à lui-même sa loi, sa règle et son criterium; et la même chose est vraie pour l'homme de goût et pour l'homme de bien. Il serait donc inutile de chercher dans la dialectique le fondement solide de notre adhésion à la vérité en tout ce qui n'est pas le pur intelligible, et par conséquent le pur abstrait des mathématiques. La certitude, comme la vertu, vient d'une source plus haute que l'entendement et ses conceptions. C'est du cœur qu'elle jaillit : ce qui nous montre une fois de plus que c'est la volonté qui est le fond de tout notre être.

349. Les causes déterminantes de nos erreurs. — Nous n'avons étudié jusqu'ici que les causes générales qui rendent l'erreur possible; il nous reste à examiner les causes particulières qui déterminent l'erreur effective sur un sujet donné. Pour l'erreur logique la cause générale, nous l'avons dit, c'est le psittacisme. La cause particulière et déterminante, celle qui produit le psittacisme, ce ne peut être que l'inattention, ou le défaut de surveillance des opérations logiques par l'esprit. L'erreur réelle en matière d'idées confuses admet des causes plus nombreuses et plus complexes. D'abord, il est en nous une foule d'opinions qui ne doivent rien ou presque rien à la réflexion, mais qui nous viennent de l'éducation, du milieu où nous avons vécu, des influences que nous avons subies, c'est-à-dire, en un mot, du commerce des hommes. Ces opinions peuvent être erronées, puisqu'elles n'ont point passé, en nous du moins, par l'épreuve d'une critique sérieuse; et dans ce cas, en vertu du besoin qu'a l'homme de mettre de l'unité dans ses conceptions.

elles impliquent au sujet des questions connexes, sur lesquelles pourtant nous avons la prétention d'avoir réfléchi, des erreurs corrélatives. De là l'influence si souvent néfaste de ce qu'on appelle le *préjugé*.

Une seconde cause non moins importante de nos erreurs ce sont les passions. Nos passions, en effet, si nous ne savons pas les dominer, nous dictent nos jugements; et, comme elles sont irrationnelles, il est fort à craindre que nos jugements, dans ce cas, ne soient déraisonnables. Quand on voit un homme se tromper on est souvent porté à en chercher la cause dans un défaut de logique, de sorte que c'est par la logique qu'on cherche à combattre son erreur. Mais la logique, si par ce mot l'on entend la cohésion des idées, ne manque pas tant que l'on pense. Ce qui manque surtout c'est la rectitude des données premières, opinions ou sentiments, sur lesquelles reposent les constructions du raisonnement. Voilà pourquoi les discussions purement dialectiques auxquelles se livrent les hommes demeurent presque toujours stériles.

Descartes attribuait toutes nos erreurs à deux causes principales, la *précipitation à juger* et la *prévention*. La précipitation à juger est manifestement la cause que nous avons assignée aux erreurs logiques, et le mot *prévention* s'applique très bien aux préjugés et aux passions, causes principales des erreurs réelles. La théorie que nous venons d'exposer est donc, pour le fond, entièrement d'accord avec celle de Descartes.

CHAPITRE III

LE SCEPTICISME

350. Théorie empirique de la connaissance humaine. — La doctrine qui vient d'être exposée au sujet de la connaissance humaine présente deux caractères nettement accusés : elle est *idéaliste* dans ses principes et *dogmatique* dans ses conclusions. Mais les principes ont été contestés par l'*empirisme*, et les conclusions par le *scepticisme*. Il nous faut donc examiner maintenant comment l'empirisme et le scepticisme entendent la connaissance humaine et quelle valeur ils lui attribuent.

La doctrine à laquelle nous nous sommes arrêtés est idéaliste dans ses principes, disons-nous (au sens où *idéalisme* s'oppose à *empirisme*). En effet, elle repose tout entière sur un postulat que nous n'avons pas énoncé : à savoir, que la nature est régie par des *lois*, c'est-à-dire par des *nécessités idéales* dont l'application est universelle. Or ce postulat c'est l'idéalisme même. Quant à la raison pour laquelle le dogmatisme dans les conclusions implique ainsi l'idéalisme dans les principes, elle est aisée à comprendre.

La première condition pour que l'on puisse parler de la connaissance d'un être raisonnable quelconque, c'est, évidemment, qu'il y ait un objet à cette connaissance, c'est-à-dire une *vérité*. Mais y aura-t-il une vérité si la nature est sans lois, et si, par conséquent, les phénomènes se produisent au hasard? C'est impossible, car un phénomène qui se produirait sans lois, autrement dit sans causes déterminables, pourrait être encore constaté par les sens, mais il ne pourrait être connu autrement, et ne serait rien pour la raison. Or il n'y a pour les sens que des impressions subies, mais point de vérité ni d'erreur, parce que les sens ne jugent point. Si donc la vérité d'un objet existe, ce ne peut être qu'au regard d'une raison

qui le déclare à la fois réel et nécessaire, non parce que les sens ont constaté son existence, mais parce qu'il se rattache à d'autres objets réels suivant des principes intelligibles.

L'empirisme ne voulant pas que la nature soit gouvernée par des lois universelles et nécessaires ruine donc par là même la base de tout dogmatisme; mais nous n'avons pas à le discuter ici, parce que c'est chose faite, et que nous nous sommes, en psychologie, suffisamment expliqués sur ce sujet. C'est par conséquent au scepticisme seul que nous avons affaire.

351. Le scepticisme doctrinal. — On peut distinguer deux formes du scepticisme : le *scepticisme spéculatif* ou *doctrinal*, et le *scepticisme pratique* ou de *tendance*. Le scepticisme spéculatif, qui consiste à soutenir *pour des raisons* l'impossibilité de la certitude en général, est lui-même *positif* ou *négatif :* positif, s'il cherche à prouver directement qu'il est la vérité; négatif, s'il se contente de faire effort pour ruiner le dogmatisme son contraire. Le scepticisme positif, dont au reste on ne trouverait peut-être pas à citer un seul représentant authentique, est une doctrine évidemment contradictoire, attendu que, s'il ne croit à rien, il croit au moins à lui-même. Il affirme une vérité, la sienne, et par là il se détruit, puisque, si la vérité est quelque part, il n'y a plus de scepticisme. Dira-t-on qu'il peut douter de lui-même comme de tout le reste? Mais alors ce n'est plus une doctrine, ce n'est plus rien sur quoi la discussion ni la pensée même puissent avoir prise; car penser c'est affirmer, et ce que l'on n'affirme absolument pas on ne le pense à aucun degré ni d'aucune manière. Quant au scepticisme négatif, il présente, au contraire, des arguments de toutes sortes. Ces arguments, qu'ont développés surtout Sextus Empiricus dans l'antiquité et Montaigne dans les temps modernes, peuvent se réduire à trois : l'*existence de l'erreur*, la *contradiction des opinions humaines* et le *diallèle.*

Pour ce qui concerne l'erreur, nous n'avons qu'à nous référer à ce qui a été dit précédemment; car l'étude que nous avons faite de l'erreur et de ses causes avait précisément pour objet de montrer que l'erreur, naturelle et nécessaire vu l'imperfection de l'esprit humain, n'est pas universelle, et qu'elle n'exclut pas la possibilité pour nous d'atteindre à la vérité. A quoi l'on peut même ajouter qu'elle implique cette possibilité au contraire; car comment pourrions-nous juger que telle opinion est fausse si nous n'étions pas convaincus qu'il y a une opinion vraie à laquelle

la première s'oppose? L'erreur n'est erreur que par opposition à la vérité : si donc il n'y avait pas de vérité il n'y aurait pas d'erreur non plus.

La contradiction des opinions humaines paraissait aux sceptiques rendre la certitude impossible. En effet, disaient-ils, de quel droit préférerais-je mon jugement à celui d'un autre, lorsqu'une opinion est contestée? Chacun prétend avoir raison, et le prétend avec un droit égal à celui de ses adversaires. Or il n'est rien dont on ne dispute entre les hommes : tout a été affirmé et nié tour à tour; tout est donc également incertain.

A cela on peut répondre qu'il n'est pas vrai que tous les jugements humains soient en fait contredits; qu'il en est, au contraire, un grand nombre qui sont acceptés universellement : par exemple, les principes de la raison, les vérités mathématiques et les préceptes les plus généraux et les plus essentiels de la morale; que du reste les contradictions entre les hommes et l'impossibilité où ils sont de s'entendre sur une multitude de questions ne prouvent pas leur impuissance à résoudre ces questions, puisqu'elles peuvent s'expliquer très souvent par d'autres causes que cette impuissance prétendue; et qu'enfin les divergences, loin de s'accentuer comme il arriverait infailliblement si elles étaient irrémédiables, vont s'atténuant au contraire sur une multitude de sujets scientifiques et même philosophiques à mesure que ces sujets sont mieux connus, de sorte qu'il est permis d'espérer pour l'avenir un accord des intelligences que le passé n'avait pas pu voir.

L'argument sceptique du *diallèle* est d'une autre nature. Il consiste à prétendre que toute connaissance dite rationnelle n'est qu'un cercle vicieux, δι' ἀλλήλα. Du reste, il y a deux manières d'entendre l'argument du diallèle, en le faisant porter soit sur la nature de la connaissance, soit sur la raison elle-même. Le diallèle porte sur la nature de la connaissance lorsqu'on allègue l'impossibilité de démontrer les principes sur lesquels repose la démonstration, et par suite la nécessité de tenir ces principes pour douteux. Il porte sur la raison elle-même quand on allègue que la légitimité de la raison est indémontrable, puisque, pour la démontrer, il faudrait se servir de la raison, et par conséquent la tenir déjà pour légitime avant la démonstration même; de sorte que nous ne savons pas si la raison nous a été donnée pour la vérité ou pour l'erreur.

Sous sa première forme le diallèle est aisé à réfuter. En effet, où a-t-on pris que la condition nécessaire de toute certitude est la

démonstration? Les principes sans doute ne se démontrent pas; mais quel besoin avons-nous de les démontrer s'ils sont pour nous des objets d'intuition rationnelle, et que d'ailleurs on puisse avoir confiance aux intuitions de la raison? C'est bien sur l'intuition que repose la démonstration même, et par conséquent, si l'on rejette l'intuition, on rejette la démonstration avec elle, ce qui conduit plus loin que ne veulent aller les sceptiques dans le raisonnement qu'ils nous opposent. La vraie question est donc de savoir si, oui ou non, on peut avoir confiance dans la raison comme faculté de connaître. Que la légitimité de la raison ne puisse être démontrée, c'est ce qui est incontestable; mais cela ne prouve rien contre la raison, car cette impuissance de notre part n'est pas une faiblesse : elle tient à la nature des choses, et il est clair que Dieu lui-même, s'il venait jamais à mettre en question son intelligence, serait tout autant que nous incapable de lever un pareil doute. Puis, si la légitimité de la raison n'est pas démontrable, son illégitimité ne l'est pas davantage. La suspicion dans laquelle on la tient est donc sans aucun fondement.

352. Le scepticisme de tendance. — Le scepticisme doctrinal est nécessairement total, c'est-à-dire qu'il doit porter sur l'ensemble de la connaissance humaine; et c'est abuser des mots que de parler, comme on le fait si souvent, d'un scepticisme partiel. Ceux qui doutent de l'existence de Dieu, de l'autorité de la loi morale, de la réalité du monde extérieur, sont évidemment des sceptiques s'ils doutent de ces grandes vérités par défiance à l'égard de la raison, et par parti pris de s'interdire d'une manière générale toute affirmation catégorique. Mais, si leur doute a pour fondement des raisons particulières et déterminées, s'ils doutent parce qu'ils jugent au nom de la raison (d'une raison dévoyée, mais peu importe) les preuves alléguées insuffisantes, faudra-t-il encore les appeler sceptiques? La négation est-elle moins décisive que l'affirmation; et le doute qui ne se contente pas des arguments qu'on lui présente, et qui en demande de nouveaux, est-il moins décisif que l'une et l'autre? S'il suffit de nier ou de douter, même sur quelques points rationnellement établis ou susceptibles de l'être, pour mériter le nom de sceptique, qui de nous ne le méritera? Nier où il faudrait affirmer, douter où il faudrait croire, ce n'est pas être sceptique, c'est simplement se tromper. Le scepticisme ne peut avoir qu'un objet, la raison : il ne doute, au fond, que d'une chose, de la raison. Sitôt que l'esprit reprend pied dans une partie quelconque du

domaine de la connaissance, sitôt qu'il s'attribue le droit d'affirmer quoi que ce soit, il fait un acte d'adhésion à la légitimité de la raison, et alors il ne faut plus parler de scepticisme. C'est pourquoi le scepticisme doctrinal ne peut plus être qu'une chose du passé. On conçoit que, dans l'antiquité, certains esprits aient pu s'abandonner au doute universel. La meilleure preuve que la raison alors eût encore donnée de sa légitimité c'étaient les mathématiques; mais peut-être n'en comprenait-on pas bien le caractère absolu; et surtout, leur application à l'expérience n'étant pas nettement aperçue, les mathématiques pouvaient paraître un rêve logique plutôt qu'une connaissance positive. Aujourd'hui il en est autrement. La valeur absolue des vérités mathématiques n'est plus contestée, et, ces vérités apparaissant de plus en plus nettement comme des lois suprêmes auxquelles toute la nature est soumise, l'esprit humain aperçoit avec une clarté croissante le caractère rationnel de l'expérience même. La raison, par conséquent, a triomphé, au moins dans l'une de ses œuvres essentielles, du doute qui pouvait peser sur elle; de sorte que, si quelqu'un vient dire à notre époque qu'il ne croit pas à la raison, il n'accuse que son ignorance en matière de science et de philosophie générale. Dans ces conditions, le scepticisme, on le comprend, ne saurait être redoutable. Mais, s'il a disparu comme doctrine, il subsiste comme tendance. C'est sous ce nouvel aspect qu'il nous faut maintenant l'examiner.

Le scepticisme de tendance consiste, en dehors de toute idée spéculative, dans l'impuissance pratique d'affirmer et de croire : c'est donc une non-croyance universelle. Pour en comprendre la cause il faut nous reporter à certaines théories psychologiques qui ont été exposées précédemment.

Nous avons vu (116) que l'adhésion à un jugement a pour condition la conformité de ce jugement avec l'ensemble des opinions que l'on professe et des sentiments dont on est animé. Mais que faut-il entendre par cet *ensemble d'opinions et de sentiments,* et en quoi consiste la *conformité* d'un jugement avec cet ensemble ? Nous ne nous sommes pas occupés de cette question en parlant de la croyance, parce qu'alors la chose n'était pas nécessaire; mais nous avons eu occasion depuis de traiter une question toute semblable à propos des rapports du désir et de la volonté (161). Les désirs, disions-nous, du moins ceux qui constituent le fond de la nature et du caractère d'un homme, réagissent les uns sur les autres, se coordonnent, s'organisent; de sorte qu'un désir qui fait partie de ce système

dispose pour se satisfaire de la puissance du système entier; et qu'un désir étranger au système voit s'élever contre lui une coalition de forces qui l'empêche, en général, de réaliser l'action à laquelle il tend. A l'égard des idées c'est exactement la même chose. Sans doute il existe entre les idées des connexions logiques. Mais la vérité logique c'est la vérité conditionnelle, puisque les conclusions obtenues valent, non pas en soi, mais suivant les principes qui ont été posés. Or l'esprit humain ne peut pas se contenter de vérités logiques et conditionnelles : il lui faut des vérités réelles et absolues. Dans ce domaine de l'absolu et du réel la logique pure n'a plus rien à faire; et pourtant les idées ne sont pas sans rapports entre elles. C'est qu'elles s'organisent comme les désirs, qu'elles s'appellent, s'impliquent, se soutiennent les unes les autres, à peu près à la manière dont chaque pierre d'une voûte soutient les autres pierres et est soutenue par elles, ou plutôt, à la manière dont, chez un vivant, un organe est tellement corrélatif à tous les autres que le cœur, par exemple, suppose, et par là même donne idéalement le foie, le poumon, le système nerveux et l'organisme entier. Et ce qui fait qu'une idée particulière obtient l'adhésion de l'esprit c'est qu'elle prend sa place dans le système des idées préexistantes, de même qu'un désir devient efficace et détermine la volonté à agir lorsqu'il entre comme partie intégrante dans ce système des désirs qui est la volonté elle-même. Dès lors il est facile de comprendre pourquoi certains hommes sont dans l'impuissance d'affirmer quoi que ce soit en dehors des rapports purement logiques. Un esprit qui ne peut adhérer à aucune idée est un esprit dont les idées ne s'organisent pas; et comme il est essentiellement dans la nature des idées de s'organiser, comme des idées qui ne s'organisent pas demeurent à l'état chaotique, on peut dire que l'*apistie*, c'est-à-dire l'impuissance de croire, tient à une maladie, ou plutôt est elle-même une véritable maladie mentale. Du reste, ce n'est pas seulement l'intelligence qui est sujette à un mal de ce genre, c'est aussi la volonté. Si les désirs ne s'organisent pas, on devient impuissant à vouloir, et l'on tombe dans l'*aboulie*. Enfin, il n'est pas jusqu'au corps vivant lui-même qui ne puisse souffrir du même mal. Lorsqu'un organe ne peut plus recevoir du sang la nourriture qui le réparerait, il se décompose, et c'est ce qu'on appelle l'*atrophie*, maladie de tout point analogue aux deux premières.

Mais comment se fait-il que chez certains esprits les idées ne s'organisent pas, alors qu'il est dans leur nature de s'organiser spontanément? A vrai dire, elles s'organisent toujours; mais les systèmes

qu'elles forment peuvent être instables, se faisant et se défaisant sans cesse, comme les remous à la surface de l'eau. Si donc le système dans lequel entre une idée est instable, il est clair que l'adhésion donnée à cette idée ne pourra être que précaire; et si ce cas est celui de toutes les idées de l'esprit, du moins de toutes les idées spéculatives, c'est le scepticisme.

Quant aux causes de l'instabilité des systèmes d'idées, elles sont assez nombreuses. D'abord, sous l'action d'une passion forte les idées s'organisent toujours d'une manière stable : un homme passionné est absolu dans ses jugements, parce qu'il l'est dans ses désirs et dans sa conduite. Un sceptique ne sera donc pas, en général, un homme capable de passions vives, ou bien ses passions ne seront que des caprices, de même que ses opinions.

En second lieu, le scepticisme suppose une grande abondance d'idées et des connaissances étendues, parce que la force objectivante d'une idée fait qu'elle s'impose, à moins qu'une idée antagoniste ne vienne lui faire obstacle. Les esprits simples ne doutent de rien, parce qu'ils ont l'habitude de n'envisager qu'un seul côté des choses. Du reste, il ne faudrait pas croire que l'abondance des idées soit de nature à rendre leur organisation impossible; et ce qui prouve le contraire c'est que la nature, qui est l'expression d'un nombre d'idées bien plus grand qu'il n'en peut entrer dans l'esprit d'un homme, puisque c'est un infini, est un vaste système où chaque chose trouve sa place. Mais il est certain pourtant que cette abondance rend l'organisation en question plus difficile, de même que la nature a fait preuve d'un art plus savant dans la création des mammifères supérieurs que dans celle des vers et des insectes. Ainsi toutes les idées s'accordent, mais par leur fond. A qui ne sait pas les creuser leur harmonie intime échappe, et l'univers apparaît comme une énigme insoluble pour l'intelligence. Une certaine paresse qui fait craindre de s'engager trop avant dans l'examen des questions, ou, ce qui revient au même, une certaine impuissance de l'esprit devant des problèmes trop complexes; une certaine superficialité qui fait prendre les idées par leurs côtés extérieurs, par où, en effet, elles ne s'accordent pas toujours, voilà donc encore des caractères du sceptique. Du reste, il est juste de reconnaître qu'on peut arriver au scepticisme par une autre voie que celle-là. Une très grande droiture d'âme, des exigences excessives à l'égard de soi-même, une sincérité qui, par crainte de se contenter à trop bon compte, demande des preuves impossibles, conduisent en pratique aux mêmes résultats que les défauts contraires, qui sont ceux

du sceptique dont nous venons de parler. C'est ainsi qu'on voit en morale le relâchement et le scrupule détourner également l'homme des voies de la justice.

Le scepticisme est la mort de l'intelligence, puisque partout la pensée cherche l'être, et que pour elle le paraître n'est rien : ce doit donc être un état douloureux. Les sincères, en effet, souffrent parfois cruellement de leur impuissance à affirmer; mais les superficiels paresseux disent volontiers avec Montaigne que « le doute est un mol oreiller pour une tête bien faite ». Les uns et les autres doivent être plutôt plaints; mais les premiers méritent le respect, les autres non. Avec de l'insouciance et du mépris pour la vérité, avec un certain dilettantisme qui fait qu'on ne voit plus dans les idées que de simples amusements, on peut séduire les hommes à des époques troublées où toutes les croyances vacillent. Mais, en réalité, ceux qui se plaisent à ces jeux sont des esprits malades, de même que ceux qui leur en procurent le divertissement.

CONCLUSION DE LA MÉTAPHYSIQUE

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

353. Il existe une philosophie universelle et nécessaire. — S'il existait une philosophie qui fût commune à tous les hommes, — car tout homme a sa philosophie, qu'il le sache ou non, — une philosophie qui fût par conséquent le fond, la substance de toutes les philosophies nées ou à naître, on serait en droit, ce semble, de dire que cette philosophie, posée universellement par la raison humaine, est aussi la philosophie vraie. Et comment, en effet, pourrait-elle ne pas l'être? Une telle philosophie serait une philosophie nécessaire, et il est clair, à moins qu'on ne soit sceptique, que ce que nous pensons nécessairement est nécessairement la vérité.

Mais existe-t-il en fait une philosophie universelle et nécessaire? On n'en peut douter. Non pas, évidemment, qu'il existe un système dans lequel s'accordent tous les hommes, ni même seulement tous les philosophes. Nos systèmes, au contraire, sont divers comme nos visages. Mais, de même que sous la diversité de nos visages on retrouve un type général dont nos physionomies individuelles ne sont que des déterminations et des particularisations, il doit nécessairement se retrouver sous la diversité de nos conceptions systématiques un fond commun, puisque la raison humaine est une. On dira peut-être que l'unité de la raison humaine est suffisamment sauvegardée par le fait que les principes de l'entendement sont les mêmes pour tous les esprits. Mais non : les principes de l'entendement ne sont que des formes de la pensée; or ce n'est pas seulement dans les formes de la pensée que l'unité doit se trouver, c'est encore dans la pensée même. Les principes de l'entendement sont, comme les lois de la nature, susceptibles des applications les plus

opposées. Leur universalité et leur nécessité comme conditions *a priori* de notre connaissance n'excluent nullement dans l'humanité l'anarchie intellectuelle la plus complète. Or cette anarchie n'existe assurément pas; car, lors même que nos opinions sont le plus divergentes, nous nous comprenons encore, ou du moins nous pouvons nous comprendre entre nous. Nos esprits, quelque divers qu'ils soient, ont donc manifestement une constitution uniforme, et cette uniformité n'est pas seulement formelle. D'ailleurs, comment comprendre la diversité radicale dans l'ordre mental, quand la similitude et la communauté de nature dans l'ordre physique sont si visibles? La divergence même de nos opinions accuse leur unité d'essence et d'origine; car enfin on ne diverge qu'à la condition d'avoir même point de départ. Deux choses qui seraient radicalement hétérogènes entre elles ne divergeraient pas : elles appartiendraient à deux mondes différents. A quoi l'on peut ajouter qu'une anarchie absolue dans le royaume des intelligences serait incompatible avec l'unité, et par conséquent avec l'existence de l'univers phénoménal lui-même; attendu que notre pensée aussi fait partie de la nature universelle, et que même elle y joue un rôle considérable, étant en quelque sorte un miroir où l'univers vient se refléter, s'exprimer, et prendre conscience de lui-même.

Ainsi il y a une philosophie universelle, — et aussi, il faut bien le dire, une physique, une chimie, une astronomie universelles; car les considérations qui viennent d'être exposées ne se rapportent pas à la philosophie seule : leur portée, si elles en ont une, s'étend à toutes les branches du savoir, à toutes les formes de l'activité intellectuelle de l'homme, — et cette philosophie est nécessairement vraie. Seulement, il importe de faire observer que cette philosophie est essentiellement indéterminée, de même que le type général de la physionomie humaine auquel nous la comparions tout à l'heure, et que toutes les généralités : c'est seulement dans les conceptions particulières dont elle est le fond commun qu'elle se détermine. On aurait donc tort de croire que la philosophie universelle existe dans l'esprit de tout homme avec des formes définies et des contours arrêtés. Sans doute elle a un contenu (autrement elle ne serait rien), et ce contenu peut se formuler en propositions positives; mais ces propositions admettent encore quelque indétermination, de sorte que dans chaque esprit elles prennent non pas précisément un sens, puisqu'elles en ont un par elles-mêmes, mais au moins les déterminations essentielles à toute pensée vivante : de même que la conformation générale du

au contraire — à tort, nous allons voir pourquoi tout à l'heure — de conserver plus pur et plus parfait qu'il ne peut être dans la conscience populaire. Spinoza, par exemple, aussi nettement déterministe et panthéiste qu'il est possible de l'être, fait les plus grands efforts pour retrouver la doctrine de la liberté et pour lui donner par son système une assiette solide. On a pu soutenir avec vraisemblance qu'il croit à l'immortalité, même personnelle, de l'âme humaine. Enfin, bien que Dieu soit pour lui tout autre chose qu'un être qui veut et qui pense, sa philosophie a un caractère si profondément religieux qu'un lecteur attentif et impartial ne peut manquer d'en être vivement frappé. Et ce n'est pas un cas isolé. Sans parler des systèmes comme ceux de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Leibniz, de Kant, qu'on peut qualifier assez naturellement de spiritualistes, parce qu'ils adoptent ce qu'il y a d'essentiel dans le spiritualisme sans y apporter de ces modifications profondes qui chez d'autres paraissent être et sont en effet de véritables négations, un bon nombre de systèmes dans lesquels, non plus que dans le système de Spinoza, aucune formule spiritualiste ne pourrait prendre place avec son sens ordinaire, ceux de Fichte, de Schelling, de Hegel par exemple, présentent sous ce rapport absolument le même caractère que le système de Spinoza. On peut donc dire que tous ces systèmes sont spiritualistes d'esprit, d'intention, s'ils ne le sont pas de fait et d'une manière réelle. Du reste, il y a bien des degrés dans ce spiritualisme d'intention. L'instinct moral et religieux qui nous fait croire à la justice et à Dieu n'agit pas chez tous avec la même puissance. Pour en sentir l'aiguillon il faut avoir de l'âme, et plusieurs, même des plus intelligents, n'en ont guère. C'est pour cela qu'il y a des systèmes si secs, d'un sentiment si froid et si peu élevé. Mais jusque dans ces systèmes d'ordre inférieur on retrouve quelque trace de la flamme qui éclate dans les plus grands. Pour que leurs auteurs eussent été réellement capables de ne pas aimer la vérité, la justice, Dieu, il aurait fallu qu'ils cessassent d'être hommes.

355. Difficulté pour les systèmes d'être spiritualistes. — Mais comment se fait-il que tant de systèmes dont l'inspiration est spiritualiste méconnaissent, ou même rejettent formellement les doctrines essentielles du spiritualisme? Il y a là un phénomène qui, au premier abord, paraît extraordinaire, et qui pourtant est assez aisément explicable.

Si, comme nous l'avons dit, l'idée spiritualiste est réellement le

fond dernier et le principe inspirateur de toute philosophie quelle qu'elle puisse être, il est évident que cette idée est quelque chose de très analogue à ce que l'on appelle l'*instinct*, ou plutôt qu'elle n'est elle-même qu'une forme de l'instinct. L'instinct, en effet, nous le savons[1], est une disposition naturelle qu'a tout être à exercer les fonctions et à accomplir les actes par lesquels se réalise sa propre existence; de sorte qu'à une multiplicité de fonctions correspond nécessairement une multiplicité d'instincts; et que chez l'homme, par exemple, il y a lieu de reconnaître, outre l'instinct *vital*, par lequel il constitue et organise son corps, un instinct *rationnel*, ou *raison spontanée*, qui produit et règle les démarches de sa pensée; puis, à titre de formes particulières ou de déterminations de cet instinct rationnel, un instinct *esthétique* ou *artistique*, un instinct *logique*, un instinct *scientifique*, etc., et enfin un instinct *philosophique*, que la tendance spiritualiste ne représente assurément pas tout entier, mais dont elle est un élément intégrant et des plus importants. Dès lors il est clair que le spiritualisme, nous voulons dire ce spiritualisme vivant qui est en nous et qui constitue le fond de l'instinct philosophique, n'est pas un système, mais qu'il tend à en devenir un. On comprend que ce spiritualisme se cherche en quelque sorte lui-même, et suscite dans l'esprit un effort grâce auquel il passera plus ou moins complètement de l'état de tendance vague à l'état de conception définie : absolument de la même manière que chez l'artiste l'idée, en s'emparant des matériaux fournis par la mémoire, crée l'œuvre d'art où elle prend corps et se réalise; ou comme, dans le vivant, le besoin d'être se traduit par la formation et la réfection constante du corps organisé. Mais il est dans la nature des choses que ces efforts de l'activité spontanée qui est en nous n'aboutissent jamais qu'à une réalisation incomplète du but auquel elles tendent. De là le malaise qu'éprouve toujours un artiste consciencieux en voyant son impuissance à exprimer sa pensée tout entière; de là aussi les imperfections qu'on observe dans la constitution des corps organisés[2], et les maladresses que commet le vivant dans l'accomplissement des fonctions vitales. La tendance philosophique, ou, si l'on veut, l'instinct spiritualiste n'échappe pas à cette loi. C'est pourquoi nulle part nous ne trouvons le spiritualisme constitué en philosophie d'une manière qui donne satisfaction complète à l'instinct spiritualiste. Platon, qu'on peut consi-

1. La question de l'instinct a été traitée, et les idées que nous résumons ici, développée en psychologie. V. surtout § 178.

2. Ainsi la construction de l'œil humain est très critiquable, suivant Helmholtz.

dérer comme le père de la philosophie spiritualiste, Platon, qui a révélé, on peut le dire, à l'âme humaine l'excellence de sa nature et la grandeur de ses destinées, et qui par là a mérité le surnom de *divin*, Platon est déterministe. La vertu pour lui est science, le vice est ignorance. Et comment sauvegarder dans ces conditions la doctrine de la responsabilité? Il n'affirme pas l'immortalité de l'âme; il la regarde seulement comme *un beau risque à courir*, καλὸς κίνδυνος, comme une perspective *dont il est permis de s'enchanter*. Dans le *Timée* il représente Dieu comme organisateur, mais non pas comme créateur de la matière : encore faut-il observer que le *Timée* est un dialogue exotérique, et que la doctrine du Dieu *démiurge* n'est probablement pas la vraie pensée de Platon. Aristote, qui a donné à l'Église chrétienne sa philosophie, rejette l'immortalité de l'âme, du moins au sens où cette immortalité a pour nous, pratiquement, un intérêt réel. Non seulement Dieu, d'après lui, n'est pas créateur du monde, mais encore il l'ignore. Quant à la conception aristotélicienne de la liberté, quoique moins nettement déterministe que celle de Platon, elle est encore insuffisante comme base de la théorie de la responsabilité. Descartes est grand partisan de la liberté; mais il ne trouve qu'au prix d'une hypothèse fausse le moyen de lui attribuer une action sur le monde des phénomènes. Il est fermement convaincu de la spiritualité de l'âme; mais ses théories sur la matière et sur la vie sont d'un pur matérialiste. Leibniz est déterministe, et il accepte formellement toutes les conséquences de cette doctrine, y compris celle-ci : que nos destinées nous sont assignées en connexion avec tout l'ordre de la nature sans que nous y puissions rien changer, et que chacun de nous naît irrévocablement bon ou mauvais, en vertu d'un décret éternel de Dieu. Kant rejette en bloc, du moins à titre de conceptions spéculatives, toutes les doctrines spiritualistes sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future; et s'il y revient, c'est en leur reconnaissant seulement le caractère de *postulats de la raison pratique*, et en déniant à l'intelligence humaine le droit de rien penser par elle-même et de rien affirmer sur ces choses. Mais, s'il en est ainsi, si chez les représentants les plus authentiques du spiritualisme on constate de pareilles infidélités aux principes les plus essentiels de la doctrine, quelle différence y a-t-il entre les philosophies qu'on nomme spiritualistes et celles auxquelles on refuse ce nom? Une différence de degré, évidemment, mais pas non une différence de nature. Les unes sont ou paraissent plus proches, les autres plus éloignées du parfait spiritualisme, entrevu, mais non réalisé; voilà tout. Toutes

les philosophies sont spiritualistes, comme nous l'avons dit, aucune ne l'est absolument.

Mais à quoi tient-il que le spiritualisme n'ait pas réussi jusqu'à présent, et soit destiné, selon toute apparence, à ne réussir jamais à se constituer d'une manière intégrale en système philosophique? — Si nous portons nos regards vers le processus vital, lequel présente tant d'analogie avec le processus générateur des systèmes philosophiques, nous voyons qu'une double nécessité s'impose au principe métaphysique qui travaille à se constituer un corps organisé : d'abord, que ce corps soit véritablement organisé, c'est-à-dire qu'il soit un grâce à la corrélation parfaite de toutes ses parties; et ensuite qu'il soit adapté de telle sorte à la nature extérieure que le fonctionnement vital lui soit possible au sein de cette nature. C'est ici la même chose. La première nécessité que subit le spiritualisme se constituant en système c'est d'être cohérent et un. Par conséquent il lui faut définir avec précision ces notions de spiritualité, de liberté, d'immortalité de l'âme, de personnalité humaine et divine, etc., que la raison spontanée nous livre à l'état indistinct et confus, et les définir de telle sorte qu'aucune d'elles ne contienne de contradictions intrinsèques, et que toutes forment un ensemble harmonique dont les parties se correspondent. Il y a là déjà un objectif qui n'est certainement pas facile à atteindre, et qui même n'est pas de nature à pouvoir être jamais complètement atteint, parce que la complexité des questions qu'il faudrait pour cela résoudre va à l'infini. Pour ne parler que du problème de la liberté, par exemple, tous ceux qui s'en sont occupés savent bien quelle difficulté il y a à se faire de la liberté seulement une conception qui soit acceptable.

Mais ce n'est pas tout. Développer systématiquement l'ordre des idées morales ne suffit pas; il faut encore mettre ces idées en harmonie avec l'ordre général de la nature. Ainsi la responsabilité implique la liberté de l'agent, non pas la liberté conçue d'une façon quelconque, mais une liberté qui soit un libre arbitre, c'est-à-dire un vouloir contingent produisant des phénomènes contingents. Mais la science, d'autre part, semble impliquer le déterminisme absolu des phénomènes, et exclut de l'univers toute contingence. Comment concilier ces exigences opposées? Sans doute la conciliation ne peut manquer d'être possible en soi, puisque la science et la morale sont deux vérités, et que deux vérités ne peuvent pas se détruire; mais il faut en trouver les moyens. Ce n'est pas, du reste, que la difficulté qu'il y a pour le spiritualisme à se mettre d'accord avec ce qu'il y

a d'assuré dans nos théories sur la nature vienne s'ajouter à la difficulté de se mettre d'accord avec lui-même. Ces deux difficultés, au contraire, n'en font qu'une; et si l'une des deux pouvait être complètement résolue, l'autre se trouverait résolue du même coup et par le fait même. Quoi qu'il en soit, le spiritualisme ne peut se constituer comme système qu'à la condition de fournir, ou tout au moins de pouvoir accepter sans se renier lui-même, les principes sur lesquels reposent les explications scientifiques du monde des phénomènes. Or il y a là un idéal duquel on peut espérer s'approcher de plus en plus, mais qui en soi est inaccessible. Les géomètres parlent de *surfaces développables*. Le spiritualisme devrait pouvoir, comme ces surfaces, s'adapter exactement au système de la nature *sans déchirure*, c'est-à-dire sans se briser lui-même par la contradiction, *sans duplicature*, c'est-à-dire sans se déformer, ou, ce qui revient au même, sans déformer le corps auquel il s'agit de l'appliquer; mais il faudrait pour cela qu'il fût parfait, c'est-à-dire achevé et sans défaut, et que le système de la nature fût parfait également. Or c'est ce qui n'est pas et ne peut pas être. Nos systèmes ne seront jamais sur le corps de la nature que des vêtements allant *à peu près*.

Si la constitution du spiritualisme intégral est ainsi un rêve irréalisable, il y aura toujours un écart plus ou moins grand entre cet idéal entrevu et les résultats effectifs auxquels aboutit l'effort de la pensée philosophique. On conçoit même sans peine que cet écart puisse être énorme. C'est qu'en raison de cette exigence fondamentale des systèmes qui est la cohésion et l'unité, une doctrine particulière n'est jamais chez un philosophe que ce qu'elle peut être, étant donnés les principes du système. Par exemple, Spinoza a cherché la liberté, et certainement il l'a cherchée avec le désir de la découvrir telle qu'elle pût fournir à la morale une base solide; mais il ne pouvait cependant pas, dans l'idée qu'il s'en faisait, n'avoir égard à aucune de ses conceptions sur tout le reste des choses. Cette idée lui était imposée par tout l'ensemble de sa doctrine. Et voilà comment est née une théorie de la liberté que repoussent avec raison tous ceux qui croient à la responsabilité de l'homme, et qui l'entendent comme l'entend la conscience universelle du genre humain.

Dira-t-on que le philosophe n'a pas le droit de substituer à la vérité, dont il a, comme tout autre homme, le sentiment inné, une conception différente et qui la contredit, sous prétexte que cette conception est une partie intégrante et une pièce essentielle de

son système ? Sans doute la vérité est supérieure à tous les systèmes et doit leur être préférée. Mais il faut observer aussi que ce qui montre l'opposition existant entre telle doctrine particulière d'un philosophe et la vérité révélée à l'âme humaine par la raison spontanée c'est la critique ; qu'au moment où ce philosophe propose la doctrine en question la critique n'est pas faite ; et qu'enfin celle que ce philosophe exerce lui-même sur ses propres idées peut lui paraître suffisante alors qu'elle ne l'est pas, parce qu'il croit à la possibilité de concilier ce qui en réalité est inconciliable, erreur d'autant plus excusable qu'il est toujours extrêmement malaisé de décider si deux doctrines philosophiques peuvent ou ne peuvent pas se concilier l'une avec l'autre.

La chose peut aller beaucoup plus loin encore. On s'explique très bien qu'un philosophe, même fortement pénétré de ces vérités fondamentales dont la raison spontanée nous apporte la révélation, en rejette expressément quelqu'une, parce que des apologistes maladroits la présentent sous des formes ou avec des *considérants* inadmissibles. Ainsi Spinoza, voyant l'absurde conception qu'on se fait du libre arbitre à son époque (on ne le concevait alors que comme une liberté d'indifférence), et ne supposant pas qu'il en puisse exister une autre, en conclut que le libre arbitre n'existe pas, revient au déterminisme, et cherche dans cette voie ce qui ne peut pas s'y trouver, un système de la nature cohérent en lui-même et harmonique avec les tendances innées de la conscience morale de l'homme. De même nous affirmons l'immortalité de l'âme, la personnalité divine, la création et le gouvernement incessant du monde par Dieu. Mais toutes ces thèses, du moment qu'on ne se contente pas de les imposer et qu'on cherche à les faire entrer dans un système de conceptions rationnelles, donnent lieu aux difficultés les plus considérables. Si nous ne réussissons pas à lever ces difficultés ; si surtout, par des explications sans valeur, nous accréditons l'idée qu'elles sont décidément insolubles, devons-nous nous étonner qu'en dépit de leur haute valeur morale et de leur nécessité au regard de la conscience humaine ces doctrines, confrontées avec des vérités inébranlables de l'ordre scientifique ou logique qu'elles semblaient contredire, aient paru fragiles à bon nombre d'esprits chez lesquels prédominait la tendance rationnelle pure ? Du reste il ne faudrait pas croire que, même dans ce cas, l'instinct spiritualiste abdique ses droits et cesse de présider à la construction du système. Lorsqu'un philosophe se juge contraint par la raison et la logique à rejeter les croyances fondamentales de l'esprit humain

entendues au sens vulgaire, il reste convaincu que ces croyances ont en elles-mêmes un sens différent, lequel est le vrai; son dessein n'est même que de retrouver ce sens supérieur, qui, sans rien leur faire perdre de ce qu'elles contiennent de vérité sous leur forme populaire, et même y ajoutant, doit être, dans sa pensée, de nature à donner satisfaction aux exigences d'esprits plus éclairés que ne peut être le commun des hommes. En quoi il est permis de dire que ce philosophe se trompe, parce que la forme populaire des croyances fondamentales en est aussi la forme vraie, l'instinct rationnel donnant à la fois l'idée et sa formule définitive et nécessaire; de sorte que, sans se laisser prendre aux préjugés dont l'ignorance entoure parfois l'idée et la formule tout ensemble, il faut respecter l'une et l'autre, non les détruire, et chercher l'interprétation satisfaisante pour la raison dont elles ne peuvent manquer d'être susceptibles. Mais, malgré cette erreur, le principe reste vrai : les adversaires du spiritualisme sont encore, au fond, des spiritualistes.

356. Seul le spiritualisme peut réaliser l'accord des intelligences. — Ces considérations nous permettent de comprendre ce qu'est le spiritualisme : un besoin de l'esprit plutôt qu'une doctrine définie, une pensée latente faisant effort pour s'exprimer en des conceptions claires systématiquement ordonnées, sans espérance d'y parvenir jamais d'une manière parfaite. En même temps elles en établissent la vérité en tant qu'inspiration de la raison spontanée. Enfin elles expliquent pourquoi l'humanité pensante a vécu jusqu'ici à l'état d'anarchie, et à quelles conditions cet état peut faire place un jour à un accord, non pas absolu sans doute, mais relatif et suffisant des intelligences. L'anarchie était inévitable tant que l'instinct spiritualiste de l'esprit humain n'était pas satisfait; elle persisterait encore au cas où il serait définitivement établi que la vérité est contraire à cet instinct. Si l'on avait des démonstrations positives de l'inanité de nos croyances au devoir, à la responsabilité, à la justice absolue et inviolable, et en même temps de la fausseté des doctrines métaphysiques que ces croyances impliquent, plusieurs sans doute adhéreraient à ces démonstrations; mais beaucoup rejetteraient les démonstrations pour garder les croyances; tandis qu'un certain nombre, ne pouvant se résigner à sacrifier les unes ou les autres, demeureraient dans l'indécision, et parleraient d'*énigmes*, de *problèmes insolubles*, comme a fait Dubois-Reymond. Ainsi l'esprit humain demeurerait dans ce cas

irrémédiablement divisé. C'est qu'il tend à constituer une philosophie spiritualiste, que cette philosophie est pour lui véritablement *la désirée*, ἡ ζητουμένη, comme disait Aristote, et qu'il ne peut se satisfaire d'aucune autre.

357. Conséquences quant à la méthode de la philosophie. — S'il en est ainsi, le plus simple et le plus sûr ne serait-il pas d'abandonner définitivement la voie périlleuse des systèmes, et, puisque la raison spontanée nous donne la vérité, de nous en tenir aux inspirations qu'elle nous fournit, c'est-à-dire aux doctrines du spiritualisme, sans y mêler des spéculations sur la nature qui ne peuvent que les altérer ou les corrompre? — Il est certain, en effet, que l'emploi de cette méthode nous mettrait tout à fait à l'abri de l'erreur. Le malheur est qu'il est impraticable, attendu que pour penser, si peu que ce soit, on est contraint de définir, au moins mentalement, les objets que l'on pense et les termes par lesquels on les désigne. Or définir, ou seulement préciser une conception, c'est déjà s'engager dans un système. Par exemple, on croit à la liberté, à la responsabilité, à la spiritualité de l'âme. Mais pour cela il faut à tout le moins qu'on se fasse de ces choses une idée déterminée; et de plus il faut que cette idée soit raisonnable; car, la vérité étant ce que nous cherchons, nous ne pouvons pas donner sans réflexion notre adhésion à ce qui pourrait être une absurdité. Mais une idée raisonnable sur la liberté, sur la responsabilité, sur la spiritualité de l'âme, cela suppose des spéculations profondes embrassant la nature et l'esprit, l'ordre physique et l'ordre moral, c'est-à-dire un système complet de métaphysique. Une idée juste, ou plutôt l'idée juste, puisqu'il n'y en a qu'une, supposerait même constitué le système définitif et parfait qui, comme nous l'avons dit, est pour l'esprit humain un idéal inaccessible. S'en tenir aux données pures de la raison spontanée est donc impossible, à moins qu'on ne renonce à toute philosophie, et même à toute pensée les concernant, en leur laissant seulement leur rôle naturel et nécessaire de tendances directrices de notre activité dans l'ordre intellectuel et moral.

Mais peut-être la chose doit-elle s'entendre autrement. Les doctrines spiritualistes ne sont pas sans rapports ni connexion entre elles. Au contraire, elles forment un tout dont les parties sont bien liées, et en quelque sorte un seul corps. La vraie méthode métaphysique ne consisterait-elle pas à mettre en évidence cette connexion des doctrines spiritualistes, et à les fonder toutes rationnelle-

ment en montrant qu'elles peuvent se déduire les unes des autres? On conserverait par là la spéculation philosophique, et pourtant on éviterait les systèmes, puisqu'il ne s'agirait plus que de tirer par un raisonnement irréprochable les conséquences contenues dans des principes vrais et certains.

Cette méthode nous paraît encore inadmissible pour deux raisons principales.

D'abord elle ne donne aucune base aux vérités qu'elle prétend établir. Qu'est-ce en effet que déduire les doctrines spiritualistes les unes des autres, sinon donner la première place, ou plutôt toute la place en philosophie, à ce que l'on appelle les *preuves morales*? Or, que les preuves morales exercent une grande puissance de conviction sur les esprits, on ne peut certainement pas le nier. Ce sont des preuves excellentes, et les meilleures de toutes en un sens, parce qu'elles s'adressent directement à ce qui juge en dernier ressort dans toutes les opérations qui ne sont pas d'ordre purement abstrait et scientifique, le cœur et la volonté; mais pourtant il est impossible de se dissimuler qu'elles ont le caractère de véritables pétitions de principes. Prouver l'immortalité de l'âme par le devoir c'est peut-être bien, au fond, prouver *idem per idem*. Si je suis responsable, c'est que je suis libre, et qu'il y a un Dieu transcendant par rapport à la nature; mais qui m'empêche de nier tout à la fois la responsabilité, la liberté et Dieu? Moralement, dit-on, cela ne se peut pas. Non; mais dialectiquement cela se peut. — Toutes ces vérités se tiennent entre elles comme les pierres d'une voûte; aucune d'elles ne peut tomber, parce qu'elle est soutenue par toutes les autres. — C'est vrai; mais ne peuvent-elles tomber toutes ensemble? Une voûte ne tombe pas à la condition d'avoir un point d'appui sur le sol : ici nous sommes en l'air, à moins que, renonçant aux preuves morales pour quelques-unes au moins de nos doctrines, nous ne réussissions à les fonder directement sur la terre ferme, c'est-à-dire sur l'expérience, et non pas sur une expérience vague et indéterminée, comme est l'*existence du monde phénoménal,* ou le fait *qu'il existe quelque chose,* mais sur une expérience déjà organisée, savante par conséquent à quelque degré; auquel cas nous abandonnons la démonstration par les preuves morales, c'est-à-dire la méthode proposée, pour revenir chercher une base spéculative de nos croyances dans une conception systématique de l'univers.

En second lieu, cette méthode est stérile. La spéculation, en effet, y prend le caractère d'une théorie purement ontologique, et se

réduit à un développement de concepts abstraits, puisque l'expérience n'y intervient point, sinon peut-être une expérience vague et non moins abstraite que les thèses auxquelles on prétend la donner pour base. Or le champ d'une discussion ontologique est vite parcouru, la matière en est vite épuisée. Que n'a-t-on pas dit pour et contre l'argument de saint Anselme et de Descartes, pour et contre la possibilité de l'immortalité personnelle, etc.? Que faire donc? Retourner les arguments anciens, leur donner de nouvelles formes, tâcher de dissoudre par une dialectique plus subtile des objections qui ont résisté jusqu'à présent, en un mot perfectionner le raisonnement? Si tout le progrès dont la métaphysique est susceptible désormais consiste dans un perfectionnement de l'art dialectique, il n'y a pas à se dissimuler que ce progrès est nul; car ce n'est pas le raisonnement qui est en défaut, ni les habiles raisonneurs qui manquent. Dès lors il ne reste plus qu'à se joindre aux détracteurs de la métaphysique, et à dire avec eux qu'elle a fait son temps et que sa vertu est épuisée. Mais, s'il est une méthode métaphysique qui arrête l'esprit humain, et qui est morte, il en est une autre qui est bien vivante, et dont la fécondité est inépuisable : c'est celle qui consiste à rattacher étroitement à la connaissance que nous pouvons avoir de la nature, au lieu de l'en isoler, le système de nos idées d'ordre moral. Ce n'est pas de raisonnements plus rigoureux que nous avons besoin, c'est d'idées nouvelles, et mieux orientées que celles de nos prédécesseurs. Or ce qui seul peut nous permettre de mieux orienter nos idées c'est une vue plus compréhensive et plus exacte de l'ordre général de la nature. Tâchons de comprendre de mieux en mieux le spectacle de l'univers, non de l'univers physique seul, mais de l'univers total, d'en découvrir la véritable économie, d'en dégager avec plus de sûreté et de précision les lois fondamentales; c'est le seul moyen que nous ayons d'avancer réellement dans la connaissance de notre être et de nos destinées, et même dans la connaissance de Dieu. Mais cela nous ramène aux systèmes.

Soit, dira-t-on; la nécessité des systèmes paraît, en effet, inéluctable; mais pourquoi le philosophe qui construit un système ne s'imposerait-il pas l'obligation de partir des principes spiritualistes, puisque enfin ces principes sont la vérité, et de rejeter rigoureusement, quelque séduisante qu'elle pût paraître, toute doctrine qui les contredirait? Si ce philosophe est vraiment spiritualiste, pourquoi ne fait-il pas ce qu'il veut faire? Qui l'oblige à se détourner de la voie dans laquelle il a la volonté de marcher? — Ainsi

raisonne le sens commun; mais il n'est pas difficile de voir que dans ce raisonnement le sens commun fait absolument fausse route.

L'esprit humain a deux fonctions, croire et comprendre. L'immense majorité des hommes, par paresse ou par impuissance, s'arrête à la première; mais quelques-uns vont jusqu'à la seconde. Or à celle-ci répondent les systèmes. On ne comprend que dans et par un système, parce que comprendre c'est rattacher par la pensée une chose à ce dont elle dépend, c'est-à-dire à l'universalité des choses. Un système c'est un organisme fait d'idées, et, comme tous les organismes, celui-ci subordonne les parties au tout. Par conséquent, dans une conception vraiment systématique, toutes les idées se correspondent, s'impliquent et s'harmonisent. Dès lors il est impossible d'imposer au penseur qui construit un système une vérité spéculative toute faite, attendu que cette doctrine, n'étant pas née du système, ne faisant pas corps avec lui, est en lui comme un corps brut dans un organisme vivant : ce qui revient à dire que le système, qui doit expliquer tout, ne l'expliquera pas. Donc cette doctrine pourra être crue, elle ne sera pas comprise. Nous cherchons l'intelligence, et nous en restons à la croyance, de même que le vulgaire. Dans ces conditions, s'imaginer que l'on est philosophe est une illusion pure.

Sans doute, diront les auteurs de l'instance, il faut que la doctrine vraie et le système qui doit l'expliquer soient d'accord; mais c'est la vérité qui commande le système, et non pas le système qui fait la vérité. Le système entraîne-t-il des thèses erronées? Modifiez-le. Si la raison dans l'effort qu'elle fait pour comprendre nous éloigne du vrai, c'est qu'elle déraisonne, et alors il faut la ramener dans le droit chemin en lui imposant le vrai d'autorité.

Parler ainsi c'est méconnaître profondément les caractères et la nature de la raison. La raison n'est pas une sorte de sens par où nous soit révélé l'intelligible, c'est-à-dire une faculté atteignant d'une manière mystérieuse son objet, qui est la vérité, — ou le manquant, ce qui, du reste, serait alors incompréhensible et même contradictoire; — c'est simplement la réflexion appliquée aux phénomènes, ou plutôt aux concepts que nous en formons : c'est l'effort pour mettre de l'ordre dans ces concepts et pour les organiser, parce qu'à cette organisation est attachée la satisfaction que recherche notre intelligence. Mais, s'il en est ainsi, les tâtonnements, les incertitudes, les erreurs sont inhérentes aux œuvres de l'esprit. Un homme d'une grande intelligence et d'une haute vertu disait un jour : « L'histoire de la philosophie c'est l'histoire des

aberrations de l'esprit humain. » Cet homme avait raison en u
sens, puisque, n'ayant point la connaissance intégrale de la natur
nous n'en avons point, malheureusement, la connaissance vraie,
tort en un autre sens; mais, en somme, il avait tort plus qu'il n'
vait raison, parce qu'il est souverainement injuste de reproch
avec cette dureté à l'esprit humain ses « aberrations ». L'homm
fait la science et la philosophie comme il a fait les arts, les gran
États, la vie sociale avec ses rouages si compliqués à notre époqu
en un mot la civilisation tout entière, lentement, péniblement,
travers une foule d'essais infructueux et de retours en arrière. C'e
la loi de nature. N'essayez pas d'abréger le chemin. Le chem
peut être relativement court pour les individus. On profite d
découvertes et des fautes de ses devanciers : un enfant aujourd'hu
rien que pour avoir été à l'école, sait des choses qu'ignorait New
ton. Dans un milieu cultivé on s'initie vite aux idées les plus ava
cées, et, partant de l'ignorance absolue, comme l'homme primit
on arrive par des étapes prodigieusement rapides à se mettre
niveau de l'humanité du temps où l'on vit; de même que, dans
courte période de la gestation fœtale, l'animal parcourt, dit-o
toutes les phases de l'évolution qu'a subies son espèce depuis l'o
gine des siècles. A l'égard de l'humanité elle-même c'est aut
chose. Pour l'esprit humain en général le chemin de la science e
forcément long. Ceux qui s'impatientent de le lui voir parcourir
lentement, et qui voudraient le transporter d'un bond jusqu'
terme, manquent à faire une distinction, bien nécessaire pourta
entre la pratique et la spéculation. Dans l'ordre pratique nous avo
besoin de vérités toutes faites parce qu'il faut vivre, et que la v
ne s'accommode pas de l'erreur. Comment les sociétés humaines
seraient-elles constituées à l'origine; comment, aujourd'hui mêm
pourraient-elles se maintenir, si la connaissance des fondeme
sur lesquels elles reposent avait dû précéder leur établissemen
Comment l'homme aurait-il pu accomplir les préceptes mora
essentiels à la vie d'un être raisonnable, s'il avait fallu qu'il co
mençât par les découvrir au moyen de la réflexion, étant don
que, maintenant encore, les personnes qui peuvent étudier les d
trines morales sont en si petit nombre, et si loin de pouvoir
mettre d'accord à leur sujet? Heureusement la nature a pourvu
ces nécessités en nous donnant l'instinct social et l'instinct moral
conscience, vraies révélations de la raison spontanée. Dans l'ord
spéculatif c'est le contraire. Là nous pouvons attendre, parce qu
du moment où la vie est assurée, nous avons tout le nécessai

Quant à la connaissance spéculative, c'est un superflu que la nature ne nous doit pas, et qu'il nous faut acquérir par le travail si nous voulons en jouir. C'est pourquoi, dans la science et en philosophie, les vérités toutes faites ne peuvent servir de rien. Elles viennent toujours trop tôt. Un sauvage transporté brusquement dans nos villes n'est aucunement séduit par nos arts et nos industries : c'est qu'il n'y comprend rien faute d'initiation. Nous en sommes là à l'égard des vérités toutes faites. Nous pouvons croire à des choses qui nous dépassent ; mais nous ne comprenons réellement que ce que nous avons trouvé et découvert nous-mêmes par le mouvement naturel de notre pensée. La première condition pour spéculer c'est d'avoir l'esprit libre.

Est-ce à dire que les *dogmes* de la raison spontanée — on peut bien les appeler ainsi, puisque la raison spontanée est une véritable révélation qui nous vient de la nature — n'aient à intervenir en rien dans la constitution des systèmes? Le contraire est évident. et, de plus, c'est une conséquence manifeste des considérations qui précèdent. Un système se construit toujours sous l'action d'une idée directrice, comme il semble que se construisent les organismes vivants; et cette idée c'est, nous l'avons montré, l'idée spiritualiste, plus ou moins active, mais toujours présente à toute âme humaine. Seulement, prenons bien garde que cette idée n'est pas un concept défini, mais une tendance, ou plutôt un sentiment.

Il résulte encore de ce que nous venons de dire qu'on ne doit pas juger de la valeur philosophique des systèmes d'après la conformité plus ou moins grande qu'ils présentent avec les principes spiritualistes. Autrement, il serait trop facile d'être un grand philosophe. Sans doute, il est très désirable qu'un système soit conforme aux principes spiritualistes, parce que c'est le criterium de sa valeur quant à la vérité; mais il est très désirable aussi, étant donnée sa raison d'être, qu'il soit vraiment un système, c'est-à-dire qu'il soit cohérent. S'il doit n'être qu'une série de thèses affirmées sans preuves et mal reliées entre elles, la doctrine en peut être excellente; mais le nom de système ne saurait lui convenir, parce que dans ce mélange confus d'idées il ne peut y avoir aucune satisfaction pour l'esprit, aucun commencement d'intellection de la nature. C'est pourquoi une doctrine philosophique peut être à la fois tout à fait orthodoxe et extrêmement faible.

358. Conclusion. — En dehors des systèmes il n'y a pour nous aucun moyen de nous faire sur la nature des conceptions réfléchies.

Étudions donc les systèmes, attachons-nous-y s'ils sont forts, sincères, et d'une haute inspiration morale, mais ne leur demandons pas plus qu'ils ne peuvent donner. Ce sont des vues de l'esprit plus ou moins justes, plus ou moins conformes à la réalité, rien de plus. Aucun d'eux ne peut être absolument vrai ou faux. Ce serait donc une erreur grave de demander à un système quelconque la norme suprême qui doit régler notre activité, et la lumière supérieure dont nous avons besoin pour marcher dans la vie avec assurance. Du reste, la Providence divine ne nous a pas laissés dépourvus sous ce rapport. Nous avons dans l'instinct rationnel, c'est-à-dire dans la conscience morale, non pas sans doute dans la conscience plus ou moins factice et erronée de l'individu, mais dans la conscience immuable, universelle et nécessaire du genre humain, cette règle et cette lumière. Quant à la spéculation philosophique, ce n'est pas un jeu ni un exercice de dilettante, comme quelques-uns paraissent le croire; c'est la mise en œuvre de la plus haute et, dans tous les cas, de la plus humaine de nos facultés, la réflexion. Mais, justement parce que c'est une chose humaine, c'est une chose progressive, perfectible, jamais parfaite et absolue.

MORALE

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES DE LA MORALE

CHAPITRE PREMIER

LE SOUVERAIN BIEN

359. Définition et objet de la morale. — La morale peut être définie, conformément à l'étymologie : *la science des mœurs*, ou *la science de la conduite de la vie*. Par le fait qu'il est doué de raison, l'homme est capable de réfléchir sur la valeur et la portée de ses actes, de refréner ses penchants, de les soumettre à une discipline, enfin de régler toute sa conduite en vue de la réalisation d'un idéal. Déterminer ce que peut et doit être la vie d'un être raisonnable, voilà l'objet de la morale.

Mais quel est l'idéal vers lequel doit tendre la raison de l'homme? Ici commencent les divergences entre les philosophes. Dans les diverses doctrines qui ont été proposées à ce sujet l'idéal moral est conçu de trois façons différentes, et il ne semble pas qu'il puisse y avoir une quatrième manière de le concevoir. Nous aurons donc à opter entre ces trois conceptions.

Chez les philosophes de l'antiquité on trouve une idée commune qui fait le fond de tous leurs systèmes, quelque opposés entre eux qu'ils soient d'ailleurs. Cette idée c'est l'idée du *Bien*. Pour ces philosophes le bien est une idée première et fondamentale à laquelle est suspendue toute la vie pratique, et même, à le bien prendre, toute la vie spéculative de l'homme; de sorte que l'objet auquel doit tendre

la volonté morale c'est le bien, non pas un bien inférieur et relatif, mais le bien suprême, le *souverain bien*. Les Scolastiques, Descartes, Spinoza, Leibniz s'inspirent des mêmes principes, bien que chez eux le mot *souverain bien* ne se retrouve plus, sauf chez les Scolastiques. Kant, le premier, rompt cette tradition, et prétend qu'il existe un devoir antérieur au bien, dont le bien dérive, et qui, par conséquent, est le terme véritable de la philosophie morale. Ainsi Kant ne nie pas le bien, mais il le subordonne au devoir. Peut être eût-il été plus logique de le nier expressément; car, si c'est le devoir qui est l'absolu, il n'est pas possible que le bien le soit également; et si le bien n'est pas l'absolu, le bien n'est rien, du moins comme nature et comme essence. Les anciens l'avaient parfaitement compris; car, admettant le bien, ils ne parlent jamais du devoir pour en faire un absolu, et se contentent de reconnaître des choses *convenables* καθήκοντα ou κατορθώματα. Enfin certains modernes chez qui domine la tendance empiriste, et qui, par conséquent, sont foncièrement hostiles à l'idée d'absolu, rejettent à la fois le bien et le devoir, et donnent pour objet à la philosophie morale la satisfaction la plus complète possible de nos tendances; ce qui les conduit à renfermer à peu près entièrement le problème moral dans la recherche de la forme que devrait prendre l'état social pour favoriser le plus et contrarier le moins qu'il se peut l'expansion de tous nos appétits.

De ces trois doctrines celle que nous adopterons c'est celle des anciens. Nous ne pouvons pas donner ici les raisons de ce choix, parce qu'il nous faudrait pour cela traiter à peu près toutes les questions de morale, et que nous n'en sommes encore qu'à poser des préliminaires. C'est donc de l'étude que nous avons à faire de la morale elle-même que résultera la justification du parti que nous prenons dès maintenant.

360. Rapports de la morale et de la métaphysique. — Cette première décision prise en entraîne une autre sur un point qui a également son importance : nous voulons parler des rapports de la métaphysique et de la morale. Pour les modernes, la morale est indépendante de la métaphysique : chez Kant elle lui sert de base ; chez les philosophes empiristes elle s'en sépare tout à fait pour n'être plus qu'une partie (importante à la vérité) d'une science qui a la prétention de se constituer d'une façon entièrement *positive*, la sociologie[1]. Chez les anciens, au contraire, la morale

1. Notons toutefois que chez M. Spencer la morale est dans un rapport de dépendance étroite à l'égard de la cosmologie.

présupposait toujours une métaphysique sur laquelle elle s'appuyait. Souvent même on ne spéculait métaphysiquement que pour établir une morale. C'est ce qui se voit très nettement, par exemple, chez les Stoïciens au temps de leur grandeur, chez les Épicuriens, plus tard chez les Chrétiens et chez les Scolastiques; chez Descartes, qui donnait pour terme à sa philosophie la médecine des corps, mais plus encore sans doute la médecine morale; enfin chez Spinoza, qui intitule *Éthique* son principal ouvrage de métaphysique, et qui se propose comme objet suprême de ses recherches la béatitude. Du moment que nous adoptons la doctrine des anciens sur le souverain bien, nous ne pouvons faire autrement que de faire reposer comme eux la morale sur la métaphysique, parce que l'une des deux choses entraîne l'autre. Il est évident, en effet, que, pour déterminer quel est le souverain bien de l'homme, on a besoin de se faire des conceptions sur la nature humaine et sur la nature en général, non pas des conceptions abstraites comme celles que fournit la science, mais des conceptions concrètes et expressives de l'être même des choses. Or c'est à la métaphysique qu'est réservée la connaissance de l'être.

Il est vrai que la métaphysique n'a pas le bonheur d'être une, ni définitivement établie, ce qui rend impossible la constitution d'une morale dont les principes soient indiscutables. Mais qu'y faire? Bon nombre de personnes, qui veulent à tout prix une morale bâtie sur le roc, pensent qu'il faut en revenir à Kant, et fonder les croyances métaphysiques sur l'idée du devoir, puisque le devoir seul est une base spéculative solide. Ces personnes se trompent, à notre avis. La méthode de Kant peut être bonne pour ramener à des vérités essentielles, telles que l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, des intelligences qui ont cessé d'y croire. Il est dur, en effet, de se dire que la justice et la responsabilité morale sont de vains mots, et plusieurs peut-être, pour n'être pas obligés de renoncer à des idées si chères à la conscience humaine, accepteront avec fermeté les doctrines métaphysiques qu'elles impliquent, et dont la raison spéculative ne leur fournissait pas de preuves suffisantes. Mais la méthode de Kant n'est pas la méthode naturelle de la science, qui suppose une pensée libre, et qui, cherchant à comprendre la vérité, n'aime pas à se la laisser imposer à titre de *postulat*. La connexion de la métaphysique et de la morale est évidente, et personne ne la nie en dehors des purs empiristes, mais c'est la morale qui repose sur la métaphysique, et non pas la métaphysique sur la morale.

la volonté morale c'est le bien, non pas un bien infé[illegible] mais le bien suprême, le *souverain bien*. Les Scolas[illegible] Spinoza, Leibniz s'inspirent des mêmes princip[illegible] le mot *souverain bien* ne se retrouve plus, sa[illegible] Kant, le premier, rompt cette tradition, [illegible] devoir antérieur au bien, dont le bie[illegible] quent, est le terme véritable de la phi[illegible] nie pas le bien, mais il le subordon[illegible] le p[illegible] plus logique de le nier expressé[illegible] te intr[illegible] l'absolu, il n'est pas possible [illegible] ves à u[illegible] bien n'est pas l'absolu, le bi[illegible] [illegible] et comme essence. Les a[illegible] des philosophes [illegible] car, admettant le bien, il[illegible] nos contemporains qu[illegible] un absolu, et se conten[illegible] au positivisme. Chez les Chré[illegible] [illegible] ou [illegible] e les partisans de Kant, domine une la tendance empir[illegible] [illegible]ux-ci cherchent dans une sphère supé[illegible] hostiles à l'idée [illegible] idéal de nos destinées. Aussi prétendent donnent pour [illegible] législation transcendante l'exercice de notre complète po[illegible] pour la diriger vers des fins qui la dépassent. à peu près [illegible] doctrines la première parait fondée sur la raison, forme q[illegible] à des aspirations spontanées et impérissables de contra[illegible] [illegible]e. Toutes deux, par conséquent, méritent considéra-

De [illegible] donc tâcher de les concilier, et c'est une tâche qui ne an[illegible] ement impossible, en dépit de l'antagonisme radical p[illegible] au premier abord, juger exister entre elles. En oppo- [illegible] le matérialisme, qui prétend constituer des vivants au [illegible] éléments bruts mécaniquement assemblés, et qui par là [illegible] toute transcendance dans la vie et dans les phénomènes par [illegible] la vie se manifeste; en opposition aussi avec la concep- [illegible] vulgaire qui soumet les phénomènes vitaux à l'action d'une [illegible] métaphysique distincte du corps organisé, et qui par là [illegible] l'immanence des conditions de la vie pour n'affirmer que leur [transc]endance, il existe une philosophie qui soutient que le prin- [cip]e auquel est due l'organisation d'un corps vivant c'est ce corps vivant lui-même en tant qu'il est un; ce qui sauvegarde à la fois le principe d'immanence, puisque le vivant, en tant qu'il est un, c'est toujours le vivant lui-même, et le principe de transcendance, puisque le vivant, en tant qu'il est un, est un être métaphysique que nulle expérience, nulle conception positive n'atteignent. Si, dans le domaine de la vie, l'immanence et la transcendance se rejoignent ainsi, se complètent et se supposent, pourquoi n'en serait-il pas de

ıle? Les conceptions qu'il convient de se faire de
la transcendance ne varient pas avec les objets
lique. Il doit donc être possible de constituer
n même temps immanente comme l'enten-
nscendante selon le vœu des Chrétiens et

ez les partisans du kantisme, et sur-
ation du caractère transcendant de
te que la simple attribution à la
xpérience. Ce que veulent en
senter Dieu comme la source
ales, et le faire intervenir comme
ans le règlement suprême de nos comp-
n mot, c'est donner pour couronnement à la
n, et même à la religion subordonner, à certains
morale. Il y a là une tendance qui, certainement, peut
es périls, parce que, sous l'empire d'une préoccupation de
genre, l'immanence nécessaire de la morale court risque d'être perdue de vue. Mais, s'il est possible de concilier cette immanence, et par conséquent l'autonomie de la volonté humaine, avec l'idée de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, cette tendance est en soi légitime, et il importe de lui donner satisfaction. Or la conciliation en question est possible. En effet, ce qu'il y a de transcendant dans la nature du vivant c'est ce qui le fait un, et par conséquent c'est son âme. Mais l'âme du vivant n'est une que par rapport au corps qu'elle anime. C'est une unité relative, ce n'est pas l'unité absolue, puisque les vivants sont multiples. Cependant c'est l'unité absolue que cherche la pensée : nulle unité relative n'est un terme où elle puisse s'arrêter. Il faut donc que la pensée, après avoir ramené la multiplicité du corps à cette unité relative qui est l'âme, poursuivant sa marche toujours dans le même sens, et achevant son œuvre de concentration, ramène ce qu'il reste de multiplicité dans l'âme elle-même à l'unité absolue qui est Dieu. C'est pour cela que Dieu est, comme on l'a dit plus haut (336), en quelque sorte l'*âme de nos âmes,* le fond mystérieux et suprême de tout notre être, « plus intime à nous que nous ne le sommes nous-mêmes[1] ». Ainsi ce n'est pas sortir de soi que de chercher Dieu, c'est, au contraire, y rentrer. La méthode d'immanence, bien loin de séparer l'homme de Dieu, comme tant de gens le supposent, lui

1. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle; conclusion. Cf.* saint Paul, le discours devant l'Aréopage.

361. L'immanence et la transcendance en morale. — Le problème moral est peut-être, de tous les problèmes qu'agite l'esprit humain, celui qui produit parmi les hommes les divergences les plus profondes et les plus irréductibles. Les uns, considérant que l'objet essentiel de la morale c'est de constituer rationnellement la vie qui nous est donnée dans la nature et dans le temps, veulent que le moraliste, dans ses spéculations, envisage exclusivement les conditions d'où dépend le développement le plus complet possible de l'existence présente, et rejettent toute intrusion dans la philosophie morale de considérations relatives à une existence ultérieure, à laquelle la première devrait être subordonnée. Cette doctrine de pur naturalisme est celle des philosophes de l'antiquité, et celle aussi de tous ceux de nos contemporains qui s'inspirent plus ou moins des principes du positivisme. Chez les Chrétiens, auxquels viennent se joindre les partisans de Kant, domine une tendance toute contraire. Ceux-ci cherchent dans une sphère supérieure à la nature le terme idéal de nos destinées. Aussi prétendent-ils soumettre à une législation transcendante l'exercice de notre activité naturelle pour la diriger vers des fins qui la dépassent.

De ces deux doctrines la première paraît fondée sur la raison, la seconde répond à des aspirations spontanées et impérissables de l'âme humaine. Toutes deux, par conséquent, méritent considération. Il faut donc tâcher de les concilier, et c'est une tâche qui ne semble nullement impossible, en dépit de l'antagonisme radical qu'on peut, au premier abord, juger exister entre elles. En opposition avec le matérialisme, qui prétend constituer des vivants au moyen d'éléments bruts mécaniquement assemblés, et qui par là rejette toute transcendance dans la vie et dans les phénomènes par lesquels la vie se manifeste; en opposition aussi avec la conception vulgaire qui soumet les phénomènes vitaux à l'action d'une puissance métaphysique distincte du corps organisé, et qui par là nie l'immanence des conditions de la vie pour n'affirmer que leur transcendance, il existe une philosophie qui soutient que le principe auquel est due l'organisation d'un corps vivant c'est ce corps vivant lui-même en tant qu'il est un; ce qui sauvegarde à la fois le principe d'immanence, puisque le vivant, en tant qu'il est un, c'est toujours le vivant lui-même, et le principe de transcendance, puisque le vivant, en tant qu'il est un, est un être métaphysique que nulle expérience, nulle conception positive n'atteignent. Si, dans le domaine de la vie, l'immanence et la transcendance se rejoignent ainsi, se complètent et se supposent, pourquoi n'en serait-il pas de

même en morale? Les conceptions qu'il convient de se faire de l'immanence et de la transcendance ne varient pas avec les objets auxquels on les applique. Il doit donc être possible de constituer une morale qui soit en même temps immanente comme l'entendaient les anciens, et transcendante selon le vœu des Chrétiens et des partisans du kantisme.

Pourtant il semble que, chez les partisans du kantisme, et surtout chez les Chrétiens, l'affirmation du caractère transcendant de la morale ait une portée plus haute que la simple attribution à la morale d'un principe qui dépasse l'expérience. Ce que veulent en réalité les uns et les autres c'est présenter Dieu comme la source première de toutes les lois morales, et le faire intervenir comme rémunérateur et vengeur dans le règlement suprême de nos comptes avec ces lois; en un mot, c'est donner pour couronnement à la morale la religion, et même à la religion subordonner, à certains égards, la morale. Il y a là une tendance qui, certainement, peut avoir ses périls, parce que, sous l'empire d'une préoccupation de ce genre, l'immanence nécessaire de la morale court risque d'être perdue de vue. Mais, s'il est possible de concilier cette immanence, et par conséquent l'autonomie de la volonté humaine, avec l'idée de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, cette tendance est en soi légitime, et il importe de lui donner satisfaction. Or la conciliation en question est possible. En effet, ce qu'il y a de transcendant dans la nature du vivant c'est ce qui le fait un, et par conséquent c'est son âme. Mais l'âme du vivant n'est une que par rapport au corps qu'elle anime. C'est une unité relative, ce n'est pas l'unité absolue, puisque les vivants sont multiples. Cependant c'est l'unité absolue que cherche la pensée : nulle unité relative n'est un terme où elle puisse s'arrêter. Il faut donc que la pensée, après avoir ramené la multiplicité du corps à cette unité relative qui est l'âme, poursuivant sa marche toujours dans le même sens, et achevant son œuvre de concentration, ramène ce qu'il reste de multiplicité dans l'âme elle-même à l'unité absolue qui est Dieu. C'est pour cela que Dieu est, comme on l'a dit plus haut (336), en quelque sorte l'*âme de nos âmes,* le fond mystérieux et suprême de tout notre être, « plus intime à nous que nous ne le sommes nous-mêmes[1] ». Ainsi ce n'est pas sortir de soi que de chercher Dieu, c'est, au contraire, y rentrer. La méthode d'immanence, bien loin de séparer l'homme de Dieu, comme tant de gens le supposent, lui

1. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle; conclusion. Cf.* saint Paul, le discours devant l'Aréopage.

donne, au contraire, comme fond ultime l'être divin, et comme idéal suprême la vie divine. Il est donc certain que, si nous réussissons à découvrir les vrais principes desquels dépend l'organisation parfaite de la vie présente de l'homme, nous aurons du même coup trouvé les véritables rapports qui rattachent l'homme à Dieu; et par là la méthode d'immanence et la méthode de transcendance seront réconciliées, ce qui nous dispensera de prendre parti pour l'une ou pour l'autre.

362. Les conditions du souverain bien. — Le problème fondamental en morale c'est, avons-nous dit, le problème du *souverain bien*.

Du moment qu'on est décidé à ne pas sortir de l'ordre de la nature, c'est-à-dire à considérer la vie présente comme ayant une valeur propre, — et tel est bien le sens des considérations qui précèdent, — le souverain bien ne peut être que la perfection naturelle la plus haute impliquant d'une manière nécessaire le plus haut degré de félicité. Qu'est-ce donc que la perfection naturelle?

Réaliser la perfection c'est réaliser l'être à son plus haut degré possible. Or l'être c'est l'action. Mais l'action chez les êtres créés n'est pas une : elle se détaille, au contraire, en une multiplicité de fonctions. Pour se faire une existence aussi pleine et aussi parfaite que possible l'être doit évidemment exercer non pas une seule de ses fonctions, ni quelques-unes, mais toutes, puisque des fonctions qu'il pourrait sans dommage pour lui-même n'exercer pas ne seraient pas de vraies fonctions. L'action qui tend à la réalisation en nous de la perfection et du souverain bien c'est donc celle qui constitue un exercice de la fonction tel que, par cet exercice, les autres fonctions, loin d'être entravées, se trouvent aidées et favorisées au contraire ; et la perfection de l'être consiste en ce que toutes ses actions répondent à cette condition, c'est-à-dire que les fonctions chez lui s'exercent en parfaite harmonie les unes avec les autres. Ainsi la perfection est d'abord un accord de l'être avec lui-même. Mais cet accord suppose une harmonie de l'être avec son milieu, parce que dans un milieu qui ne lui serait adapté en rien la coordination des fonctions, et par conséquent l'être même, ne pourrait subsister. Par exemple, pour ce qui concerne la vie physique, il est clair que le corps organisé, au sein d'une nature étrangère à tout finalisme, périrait immédiatement sous l'action brutale des lois physico-chimiques. Pour la vie morale, qui n'est qu'un prolongement et un perfectionnement de la vie physique, puisque les fonc-

tions psychologiques et les physiologiques s'impliquent, se correspondent, se pénètrent intimement, pour la vie morale, disons-nous, il en est de même. Sans doute cette adaptation du vivant à son milieu est loin d'être parfaite, puisque tant d'accidents viennent troubler et souvent détruire la vie. Elle est pourtant réelle, puisque après tout la vie se crée et se maintient chez un si grand nombre d'individus. Pour ce qui concerne la vie morale l'harmonie est peut-être moins parfaite encore, ou du moins elle s'établit moins spontanément. Il y a plus d'efforts à faire pour vivre conformément au vœu de la nature dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. Mais c'est justement pour faire ces efforts que la raison et la volonté nous ont été données, et c'est parce qu'ils doivent être faits qu'il existe une morale. En somme, malgré les réserves qui viennent d'être indiquées, on peut dire avec les Stoïciens que la moralité consiste à *vivre d'accord avec soi-même et avec la nature universelle.*

Être d'accord avec soi-même, c'est-à-dire être un de cette unité de coordination qui est la seule forme possible de l'unité pour tout ce qui vit dans le temps et dans l'espace; être d'accord avec la nature, c'est-à-dire être en connexion avec tout ce qui existe, être intimement uni au tout des phénomènes et y puiser sa vie, voilà les deux conditions — deux conditions qui n'en font qu'une, mais nous n'avons pas ici à traiter cette question — de l'existence absolue, et, par conséquent, de l'existence véritable. Le terme suprême de la vie morale, telle qu'il faut la comprendre à notre avis, c'est donc l'absolu même. Il n'y a pas lieu, du reste, de s'en étonner, puisque chercher le *souverain bien,* c'est, évidemment, chercher l'absolu. Mais il est des philosophes à qui le relatif suffit, dans l'ordre moral comme dans tout autre ordre, et qui ne croient même pas à la possibilité d'en sortir : ce sont les empiristes. Nous avons à voir comment ces philosophes prétendent organiser la vie humaine. Si nous réussissons à démontrer l'inanité de leur tentative, nous aurons établi l'erreur de leur principe, et par là même la vérité du nôtre.

363. Doctrine du plaisir. — Le seul bien, ou, pour parler plus exactement, la seule chose présentant l'apparence du bien que nous révèle l'expérience, c'est le plaisir. C'est donc naturellement, et même nécessairement, du plaisir que les empiristes devaient faire l'objet suprême auquel doit tendre l'activité réfléchie de l'homme. Mais rechercher le plaisir pour lui-même c'est lui

subordonner la fonction, que l'on exercera uniquement en vue du maximum de jouissance à atteindre, et sans égard au trouble que l'on peut porter par là dans l'exercice de toutes les autres fonctions. C'est bien ainsi, du reste, que l'entendait Aristippe, le seul philosophe qui ait professé dans toute sa pureté la doctrine du plaisir. Aristippe, convaincu que le bonheur de l'homme dépend de la fortune beaucoup plus que de la raison et de la sagesse, prétendait que le mieux qu'il y ait à faire est de jouir, sans autre règle que la fantaisie, sans considération de rien que la satisfaction du moment, de tous les plaisirs que les hasards de la vie peuvent mettre sur notre route. Mais la fragilité de cette thèse saute aux yeux ; car il est évident que toutes les fonctions, contrariées au profit d'une seule, feront payer par la souffrance le tort qu'on leur a fait. C'est ainsi que les plaisirs d'un moment que se donnent l'ivrogne, le débauché, le prodigue, leur coûtent un prix effroyable, puisqu'ils les privent d'une multitude de satisfactions plus réelles, et qu'ils engendrent des douleurs qui les surpassent infiniment en étendue. Il était donc impossible de s'en tenir à la doctrine pure et simple du plaisir. Aussi les moralistes de l'école empirique reconnurent-ils de bonne heure la nécessité de faire à la prévision et au calcul une part dans le gouvernement de la vie humaine, et voulurent-ils que le sage, au lieu de rechercher le plaisir immédiat, s'appliquât aux actions qui peuvent lui procurer la plus grande somme de plaisirs possible à répartir sur la vie entière : c'est-à-dire qu'à la morale du plaisir ils substituèrent celle de l'*intérêt* ou de l'*utilité*.

364. Doctrine de l'intérêt : les fonctions. — Cette doctrine de l'intérêt est un compromis singulièrement inconséquent entre les deux doctrines extrêmes, celle que nous-même avons soutenue, qui est une doctrine de cohésion et d'unité, et celle d'Aristippe, qui est, au contraire, une doctrine de diversité et de dissolution. Les utilitaires veulent

Épargner les plaisirs pour les multiplier;

c'est-à-dire qu'ils reconnaissent la solidarité des fonctions et la nécessité de ne jamais sacrifier les unes aux autres. Mais jusqu'où poussent-ils cette reconnaissance? La solidarité s'étend-elle, à leur avis, à toutes les fonctions sans exception, ou seulement à quelques-unes? Est-ce une solidarité entière et absolue, ou seulement une solidarité relative, par conséquent une solidarité telle que

l'exercice d'une fonction intéresserait toutes les autres jusqu'à un certain point, mais jusqu'à un certain point seulement, de sorte que, pour le surplus, la fonction pourrait se considérer comme indépendante et maîtresse d'elle-même? Si l'on se prononce pour la solidarité relative et limitée, c'est une contradiction manifeste; car alors on nie l'unité de l'être, que pourtant on reconnaît, puisqu'on croit à la nécessité de tenir compte de la corrélation des fonctions. De plus, au lieu de dépasser le point de vue d'Aristippe, comme on le prétendait, on y revient; car il est clair qu'il n'existe nulle différence essentielle entre une doctrine morale qui laisse les fonctions complètement isolées, et une autre qui les groupe pour les associer en nombre restreint. Si, au contraire, on se prononce pour la solidarité universelle et entière, c'est à nos principes que l'on se range; et alors il ne faut plus parler de recherche du plaisir, ni du plaisir immédiat d'Aristippe, ni du plaisir maximum des utilitaires, pour la raison que celui qui agit en vue de l'harmonie des fonctions et du bien de l'être tout entier, conditionne son acte conformément à ce but, sans considération aucune du plaisir qu'il en peut retirer.

365. Rapports des individus entre eux et avec la nature. — La même discussion peut être reprise d'un autre point de vue. Laissons la considération des fonctions et de leur harmonie, dont les utilitaires ne se sont jamais beaucoup préoccupés, et voyons comment ils ont essayé de résoudre la question des rapports des individus entre eux. Cette étude va nous permettre de constater une seconde fois leur impuissance à établir une doctrine intermédiaire entre celle d'Aristippe et la nôtre. Nous constaterons en même temps les efforts qu'ils font pour rejoindre cette dernière dans l'idée d'un accord universel des êtres, efforts condamnés à échouer par le vice de leur principe.

Il s'agit, dans l'utilitarisme, de substituer à la recherche du plaisir immédiat celle de l'intérêt bien entendu. Mais quel intérêt chercherons-nous? Sera-ce le nôtre, sans rien de plus? Épicure en jugeait ainsi. C'était retomber dans la faute que lui-même avait condamnée chez Aristippe; car, si c'est folie de sacrifier au plaisir d'un instant le bonheur de sa vie entière, c'est que les fonctions de l'individu sont solidaires. Mais, s'il y a solidarité entre les fonctions de l'individu, il y a entre les individus mêmes une solidarité pareille. Il est évident, en effet, que la vie de chaque homme plonge par des racines qui s'étendent à l'infini dans la vie univer-

selle, et surtout dans la vie générale de l'humanité. Donc le bien de tous les autres hommes, et même de tous les autres êtres, c'est-à-dire leur intérêt, — puisque dans la doctrine utilitaire l'intérêt et le bien ne font qu'un, — ne peut nous être indifférent. Si nous voulons ne tenir aucun compte de cet intérêt qui n'est pas le nôtre, nous travaillons contre notre intérêt bien entendu, et nous nous trahissons nous-mêmes. Ainsi, de même qu'il faut, au nom des principes utilitaires, condamner l'*égoïsme* des fonctions particulières, et proclamer la nécessité d'un *altruisme* par où chacune d'elles se subordonne à toutes les autres, afin que dans le vivant règnent l'unité, l'harmonie et le bonheur, il faut, au nom des mêmes principes, condamner aussi l'égoïsme de l'intérêt propre, et reconnaître que chacun de nous doit chercher son bien, non pas dans un intérêt personnel qui serait exclusif, mais dans l'*intérêt général.*

Mais qu'est-ce que l'intérêt général? Est-ce celui de nos amis et de nos proches? Les philosophes utilitaires ont paru souvent l'entendre ainsi. Il y a là une confusion d'idées tout à fait étrange. Voici, je suppose, un homme qui se dévoue pour un ami. Qu'est-ce à dire, sinon que cet homme substitue dans sa pensée et dans ses soins à sa personnalité propre la personnalité de son ami; qu'il fait pour son ami autant et plus peut-être qu'il ne ferait pour lui-même si lui-même se trouvait dans une nécessité pareille? Que cet homme soit désintéressé, on ne le contestera pas; mais peut-on dire qu'il travaille en vue de l'intérêt général? Pourrait-on même le dire au cas où la bienveillance de cet homme envers les humains serait universelle, de sorte qu'il fût disposé à obliger le premier venu tout aussi bien que son ami le plus cher, et sans même donner à ce dernier la préférence, de peur d'un retour à l'égoïsme? Évidemment non, et la doctrine qui prescrit de pareils dévouements ne peut sans impropriété être appelée une doctrine d'intérêt général. La doctrine du désintéressement ainsi compris et celle de l'intérêt général sont même si peu identiques qu'elles s'excluent l'une l'autre; car il est clair que chercher l'intérêt général c'est subordonner la considération de notre intérêt personnel, et celle de l'intérêt d'autrui tout autant que du nôtre, à un intérêt supérieur qui dépasse tous les individus et toutes les collectivités d'individus, si étendues qu'elles puissent être.

Ainsi l'intérêt général n'est pas celui des amis et des proches. Ce n'est pas même celui de la patrie, car l'intérêt de la patrie est encore un intérêt particulier. Mais l'humanité totale n'est-elle

pas un terme auquel on puisse se tenir, de sorte que par le mot *intérêt général* il convienne d'entendre l'intérêt de la collectivité des êtres humains de tous les temps et de tous les pays? Les utilitaires l'ont prétendu quelquefois, et c'est surtout la pensée des positivistes. Mais faire, comme le voulait Auguste Comte, de l'humanité le *Grand Être* auquel doivent appartenir toute notre vie et toutes nos actions est chose impossible; car, si grand être qu'elle soit, l'humanité n'est pourtant pas tout l'être. Au delà de l'humanité il y a la nature universelle, qui l'enveloppe et qui la dépasse. Que l'homme soit au sommet de la création, et que par là la création entière lui soit subordonnée, nous en sommes d'accord. Mais pourtant, si l'homme l'emporte sur tous les autres êtres par l'excellence de sa nature, personne ne peut dire que tous les autres êtres pris ensemble ne l'emportent pas sur l'humanité par la masse infinie qu'ils forment; de sorte que l'humanité même n'est pas plus autorisée que l'individu à se considérer elle-même comme la fin suprême de l'activité de tous ses membres. D'ailleurs l'humanité ne vit point en soi et par soi; elle vit par la nature universelle dont elle est partie intégrante. Comment donc pourrait-elle subsister si elle tentait de se faire au sein de cette nature une destinée autonome, et si, pour chercher la réalisation de fins qui lui fussent propres, elle tendait à détruire le fondement sur lequel elle-même repose?

Voici donc l'utilitaire condamné par ses propres principes à associer dans sa pensée à son intérêt propre l'intérêt non seulement de tous les autres hommes, mais encore de tous les êtres de la création, et à n'agir jamais que d'une manière qui concilie ces deux intérêts. Mais comment ne pas voir que c'est là une tâche impossible à remplir? La collectivité des êtres n'a pas d'intérêts en tant que collectivité, car l'intérêt est le fait des individus, non des groupes. Si donc cette proposition qu'il faut travailler en vue de l'intérêt général a un sens, la seule chose qu'elle puisse signifier c'est que nous devons, en agissant, avoir égard aux intérêts particuliers de tous les êtres de la nature, ce qui est une impossibilité manifeste. Mettre d'accord deux intérêts est déjà souvent difficile : que sera-ce quand il en faudra mettre d'accord une infinité? Et d'ailleurs on sait qu'aucun processus dans le fini ne peut atteindre l'infini. Quant l'utilitaire aura fait entrer en ligne de compte les intérêts d'un aussi grand nombre d'individus qu'on voudra l'imaginer, il en restera toujours une infinité d'autres qu'il aura négligés, et qu'il froissera par conséquent. Quoi qu'il fasse, il lui

est donc impossible de sortir de l'égoïsme, égoïsme à un seul ou égoïsme à plusieurs.

Il est aisé de comprendre, du reste, qu'il y a une incompatibilité radicale entre l'idée d'intérêt et celle d'universalité. Qui dit intérêt dit nécessairement quelque chose d'individuel et de fermé, qui s'oppose à autre chose, et qui, par conséquent, ne peut s'universaliser. Mais alors, dira-t-on, qu'est-ce qui pousse les utilitaires à chercher l'universel si antipathique au principe même de leur doctrine? En fait, ils ne le cherchent pas, sans doute parce qu'ils ont le sentiment qu'ils ne peuvent l'atteindre. C'est pourquoi on les voit s'arrêter à des moyens termes, les hommes en général ou l'humanité dans son ensemble. Mais la logique de leur système les pousse plus loin qu'ils ne veulent, qu'ils ne peuvent aller, et par là met en évidence le vice radical de leurs conceptions. C'est que l'abstraction, qui suffit à la science, ne saurait suffire à la morale. La morale a pour objet l'action, par conséquent l'être. C'est la vie effective, et même la vie la plus pleine et la plus parfaite possible, dont elle recherche les conditions. Or il n'y a de vie effective que dans l'union intime de l'individu avec l'universel.

366. L'amour de soi et l'amour d'autrui : solution empirique du problème. — Il résulte de ce que nous venons de dire que la doctrine de l'utilité est impossible à constituer rationnellement, et que, si elle garde une apparence de vie, ce n'est que grâce à l'imprécision des formules dont elle s'enveloppe. Mais voici un autre reproche qu'on peut lui faire, et qui n'est presque pas moins grave. Il est un problème d'importance capitale que les philosophes utilitaires sont tenus de résoudre, puisqu'ils le posent, et que leur doctrine tout entière semble n'avoir pour objet que d'en donner la solution : nous voulons parler du problème de la conciliation à établir entre l'intérêt personnel et l'intérêt des autres, entre l'amour de soi et l'amour d'autrui. On va voir, en examinant la question, que ce problème reste pour eux tout à fait insoluble.

Il n'existe que deux manières de comprendre les rapports de l'*égoïsme* et de l'*altruisme :* identifier l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, ou bien, au contraire, les opposer entre eux. La première thèse, qui est celle de Bentham, ne suppose aucun sacrifice de l'un des deux intérêts à l'autre, et repousse, par conséquent, toute idée de désintéressement; la seconde, qui est celle de Stuart Mill, implique, au contraire, un abandon complet de son intérêt

fait par l'individu au profit de la société : c'est donc essentiellement une doctrine d'abnégation et de dévouement.

Bentham, disons-nous, n'admet pas l'idée que nous puissions sacrifier notre intérêt propre à l'intérêt d'autrui, idée qu'il qualifie d'*ascétisme absurde*. Mais un tel sacrifice n'est nullement nécessaire, selon lui, pour faire de nous des êtres sociables. Quel est le premier de nos intérêts, et celui qui domine tous les autres? C'est que la société humaine subsiste et prospère, puisqu'elle est pour nous la condition de tous les biens. Donc nous n'avons jamais intérêt à commettre une action qui tende à la destruction de la société; c'est-à-dire que, notre intérêt personnel bien compris et l'intérêt social étant identiques, il n'y a point de concessions ni de compromis à exiger de l'un en faveur de l'autre. L'altruisme et l'égoïsme s'accordent parfaitement, puisque être altruiste et être égoïste intelligemment c'est la même chose.

La faiblesse de cette thèse est évidente. Les intérêts des hommes sont harmoniques entre eux, dit Bentham. — Sans doute, en ce sens que les membres d'une association ont toujours intérêt à ce que cette association prospère; mais cela n'empêche pas ces mêmes membres d'être ennemis les uns des autres en tant que chacun d'eux a intérêt à accaparer pour soi seul les profits de l'action commune. Le plus grand intérêt de chaque individu, dit encore Bentham, est que la société humaine subsiste. — C'est vrai, mais une atteinte très faible donnée à un intérêt considérable comme celui-là peut ne constituer pour l'individu qu'un dommage insignifiant, et qui ne balance nullement l'avantage que son action lui procurera par ailleurs. Par exemple, supposons qu'un homme trouve dans une forêt un trésor dont le propriétaire soit inconnu. Si cet homme s'approprie le trésor en question, il est clair que l'atteinte qu'il porte à l'ordre social est extrêmement faible; et il ne court pas même le danger du scandale, puisque lui seul a connaissance de son action. L'inconvénient qu'il y a pour lui à faire tort à la société par cette prise de possession est donc loin de compenser les immenses avantages personnels qu'il en retirera. Par conséquent, son intérêt bien entendu lui commande d'être injuste. On voit que ce n'est pas à Bentham qu'il faut demander le moyen de concilier la recherche de l'intérêt propre avec le respect de l'intérêt d'autrui.

Pour Bentham, l'altruisme consistait à être juste et bienveillant envers les hommes, en vue, soit des plaisirs de sentiment, soit des avantages positifs que peuvent procurer la justice et la bienveillance. Stuart Mill l'entend autrement. Pour lui, l'altruisme con-

siste à travailler pour ceux qui nous entourent, pour nos amis, pour nos proches, aussi volontiers que pour nous-mêmes, à regarder leurs intérêts du même œil que les nôtres. La *règle d'or* de la moralité est le précepte évangélique : « Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes. » Stuart Mill, par conséquent, est pour le désintéressement, même absolu, puisque c'est être absolument désintéressé que de ne se préférer en rien soi-même aux autres. Cette conception, comme celle de Bentham, est purement chimérique. Est-il vrai que nous puissions ne nous aimer nous-mêmes qu'à la manière dont nous aimons autrui ? Et, à supposer que ce fût possible, serait-ce désirable ? Il ne le semble pas, attendu que la vie sociale est fondée sur la disposition de chaque individu à poursuivre son intérêt personnel autant et plus que sur les sentiments de bienveillance qui nous font avoir égard aux intérêts d'autrui. Supposez que l'égoïsme pur soit la loi fondamentale de la nature humaine, comme le prétendait Hobbes, il restera un moyen de contenir ses excès, la contrainte. Mais que, l'égoïsme disparaissant de la surface de la terre, l'altruisme prenne sa place, c'est le ressort le plus essentiel de la vie individuelle et de la vie sociale tout à la fois qui se trouve brisé.

Dira-t-on que nous faisons là une supposition excessive, qu'il ne s'agit pas de déraciner entièrement l'égoïsme, mais de le tempérer par un sentiment contraire ? C'est qu'alors on croit à la possibilité de concilier des intérêts différents. Mais c'est là une illusion, l'illusion mère peut-être de tout le système utilitaire. Ce qui est vrai c'est que des intérêts multiples peuvent se satisfaire d'un seul et même objet : par exemple, la hausse d'une marchandise profite à la fois à tous les spéculateurs qui en sont abondamment pourvus au moment où elle se produit. Faut-il conclure de là à la possibilité, pour un homme qui n'a en vue que l'intérêt, de chercher à la fois le sien et celui d'autrui ? Non, car si un spéculateur pousse à la hausse qui doit l'enrichir en même temps que son voisin, c'est généralement pour lui, non pour son voisin qu'il travaille : c'est donc la seule considération de son intérêt propre qui le meut. Et si, s'oubliant lui-même, c'est pour enrichir son voisin qu'il agit, il est en cela parfaitement désintéressé, et pas du tout égoïste. Dans un cas comme dans l'autre il n'y a pas conciliation des deux intérêts. Si, enfin, l'intérêt de son voisin étant que la hausse n'ait pas lieu, il la produit jusqu'à un certain niveau, et l'arrête là pour ne pas ruiner tout à fait l'autre, il est purement égoïste en tant qu'il fait la hausse, puisque alors il travaille pour lui-même, et purement

désintéressé en tant qu'il la limite, puisque alors il travaille contre lui-même. Ici donc encore il y a sacrifice de l'intérêt personnel à l'intérêt d'autrui, ou de l'intérêt d'autrui à l'intérêt personnel, peut-être les deux à la fois, mais aucune identification, aucune conciliation même des deux intérêts.

Et cela se comprend. Qu'est-ce que l'intérêt, sinon l'individu se mettant lui-même à part de l'universalité des êtres, s'affirmant en soi, et voulant être pour soi? Mais dans un tel vouloir il n'entre aucune préoccupation de favoriser, ou seulement de ménager chez autrui un vouloir semblable. Les intérêts sont donc fermés et indifférents les uns aux autres. Il y a plus, ils sont hostiles, parce que, en vertu de la connexion fondamentale de chaque existence particulière avec le tout, l'individu ne peut se constituer comme être qu'à la condition de faire converger vers soi toutes les puissances de la nature universelle, et par conséquent de froisser les prétentions pareilles de tous ses semblables à l'autonomie. Tout ce qu'un autre fait pour lui, et non pas pour moi, me blesse. Une promenade faite à vingt lieues d'ici pour son agrément par un homme qui m'est inconnu est pour moi un préjudice; car cet acte introduit dans le monde quelque chose qui tend à orienter la nature entière vers la constitution d'une individualité qui, n'étant pas la mienne, nuit à la mienne, puisque c'est une résistance à l'effort que je fais perpétuellement pour m'assujettir toutes choses. Sans doute l'insignifiance du tort qui nous est causé, l'ignorance profonde où nous sommes de ce qu'il y a de contraire à notre intérêt dans ce qui sert l'intérêt d'autrui, et enfin notre impuissance absolue à nous opposer efficacement à tout ce que les autres font pour eux-mêmes, sont causes qu'en fait nous regardons d'un œil indifférent une multitude d'actions dont manifestement notre bonheur n'est pas la fin. Il n'en est pas moins vrai que toutes ces actions, en réalité, portent contre nous, quelles que soient les intentions de leurs auteurs. Nous disions tout à l'heure qu'il y a des phénomènes qui peuvent servir à la fois les intérêts d'une multitude de personnes, la hausse des blés par exemple. Mais la hausse des blés n'est pas un vrai phénomène; c'est un concept général et abstrait comme le concept *chêne* ou le concept *beauté*. Les vrais phénomènes ce sont les actions qu'exercent effectivement dans le monde les êtres doués de spontanéité. Or ces actions sont particulières, et, par conséquent, elles ne peuvent tendre qu'au bien d'un unique individu, jamais de plusieurs.

Ainsi, entre le pur égoïsme et l'absolu désintéressement il n'y a

pas de moyen terme. Il faut donc choisir entre les deux, et le choix est impossible, puisqu'ils sont également inadmissibles. Prétendra-t-on qu'il faut leur donner satisfaction à l'un et à l'autre en les faisant alterner? La solution est bizarre. Nous serions égoïstes ici, généreux là; pourquoi? La seule raison qu'on entrevoie comme capable de motiver un choix de notre part c'est l'importance des intérêts en jeu. Stuart Mill veut que nous mettions sur un pied d'égalité parfaite l'intérêt d'autrui et le nôtre. Cela signifie, apparemment, que lorsque nos intérêts l'emporteront en étendue nous devrons les préférer à ceux d'autrui; et qu'inversement, lorsque les intérêts, d'autrui seront plus considérables, nous devrons leur sacrifier les nôtres. Mais, d'abord, comment apprécier l'étendue des intérêts, qui sont choses si subjectives? Ce qui fait pour nous la valeur des objets c'est le besoin que nous en avons; et ce qui mesure le besoin c'est le désir de posséder et de jouir. Mais le désir n'est pas une chose dont l'intensité puisse se justifier par des raisons objectives. Donc le jugement par lequel on prononce que tel intérêt est en soi plus considérable et mérite de l'emporter sur tel autre ne peut avoir aucun fondement rationnel, et n'est qu'un pur caprice. Dans ces conditions, la vie n'étant, à s'en tenir au point de vue utilitaire, qu'un conflit de désirs contraires, il est clair que, pour moi, la seule règle de conduite que la raison puisse approuver c'est de préférer toujours aux désirs d'autrui le mien; puisque, tous les désirs se valant au point de vue rationnel, du moins en tant que désirs, celui-ci jouit, par rapport à moi, d'un avantage qui lui est propre, l'avantage précisément d'être le mien.

Mais il y a dans le système une difficulté plus radicale encore que l'impossibilité de faire entre les intérêts contraires un partage quelque peu justifiable aux yeux de la raison. Nous venons de montrer que, l'égoïsme et le désintéressement étant incompatibles, tout acte de désintéressement implique un sacrifice de soi sans compensation, un renoncement absolu à l'être propre. Or l'idée d'un tel renoncement est absurde, ainsi que le soutenait Bentham. Contre une idée pareille la nature et la raison protestent également; car enfin, s'il y a en nous un vouloir fondamental, duquel tout vient et auquel tout se rattache, c'est assurément le vouloir être.

A cela, il est vrai, Stuart Mill répond qu'il y a en nous des penchants altruistes; que la satisfaction de ces penchants nous procure des jouissances tout comme celle des penchants égoïstes; et qu'enfin, si nous trouvons plus de plaisir à être utiles aux autres qu'à nous-mêmes, nous ne sacrifions rien en nous dévouant à autrui, puisque

en nous dévouant nous faisons précisément ce qui nous est le plus agréable. Mais il resterait à savoir ce que valent intrinsèquement ces penchants altruistes dont on nous parle. — Ils sont bons, dira Stuart Mill, puisqu'ils sont utiles, et que même sans eux la vie en société serait impossible. — Nous répondons : Ils sont absurdes, s'il est vrai que le désintéressement absolu est absurde ; et ce dernier point n'est pas contestable. Comment édifier une morale sur des sentiments que la raison désavoue, et dont elle démontre l'inanité ?

Ainsi le problème de la conciliation nécessaire à établir entre l'égoïsme et l'altruisme paraît impossible à résoudre en partant des principes de la doctrine utilitaire. Et pourquoi ? Parce que l'on ne peut pas songer à déterminer rationnellement quels rapports peuvent exister entre l'égoïsme et l'altruisme tant qu'on n'a pas expliqué d'une manière satisfaisante les rapports, quant à l'être, de l'homme avec ses semblables et de l'individu avec l'universel, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas résolu le problème de l'*individuation*, problème dont la philosophie utilitaire ne fournit aucune espèce de solution. On voit par là une fois de plus ce qu'il faut penser de l'opinion si répandue à notre époque d'après laquelle la morale peut et doit se constituer indépendamment de toute métaphysique. Quoi qu'il en soit, là où les principes de la doctrine utilitaire ont échoué, il nous reste à essayer l'application des nôtres, puisque évidemment la nécessité de donner une solution du problème incombe également à toutes les doctrines.

367. Solution idéaliste du même problème. — Être c'est être en soi, et même, en réalité, être par soi, être sa propre cause et son propre principe ; car, à le bien prendre, un être n'est en soi que dans la mesure où il est par soi. Ce vouloir être, qui est le vrai fond de notre nature, parce qu'il est la loi primordiale de toute existence, a donc pour objet en nous ce que les Grecs appelaient αὐτάρκεια, c'est-à-dire la constitution d'une existence se suffisant parfaitement à elle-même, pleinement autonome, et par conséquent absolue. Mais la volonté d'être par soi et de se suffire à soi-même est une illusion chez tout ce qui n'est pas le premier absolu, et par conséquent le seul absolu véritable. C'est un principe essentiel et une vérité fondamentale qu'aucune existence phénoménale n'est isolable de toutes les autres, et que rien ne peut nous rendre certains de la réalité de chacune d'elles, sinon la connexion nécessaire qui les unit en un tout un et indivisible. La même règle

s'applique à ces existences nouménales qui sont les êtres créés. Comme ces êtres sont multiples et solidaires les uns des autres, aucun d'eux ne peut prétendre à trouver en soi-même l'achèvement de sa perfection et le fondement de sa félicité. La condition de l'existence parfaite et de la vie heureuse pour chacun de ces êtres est l'union intime avec le corps entier de la création, ou plutôt avec l'âme de ce corps qui est Dieu; car c'est de l'âme que vient à un organe la vie qu'il possède, et non pas des autres organes, en quelque nombre qu'on les prenne. De même donc que c'est la vigne qui fait la vie de ses branches, c'est Dieu seul qui fait notre vie, même naturelle : *in ipso vivimus, et movemur, et sumus,* comme dit saint Paul. Et c'est pourquoi aussi, comme le sarment détaché de la vigne se dessèche et meurt, le vouloir être qui est en nous, s'il tend à nous séparer de Dieu, ne peut que nous faire mourir. *Pour sauver son âme il faut consentir à la perdre,* c'est-à-dire se renoncer soi-même comme individu, abandonner toute prétention à une existence indépendante et absolue, et chercher sa vie en Dieu, où on la trouvera pleine et parfaite précisément dans la mesure du renoncement dont on aura été capable.

Il existe donc deux amours de soi. L'un, dont le vrai nom est *orgueil* et *égoïsme*, consiste à vouloir se faire hors de l'ordre universel une existence autonome : c'est une sorte d'idolâtrie de soi-même, qui fait que l'homme se croit Dieu et veut être traité comme tel par tous les autres êtres de la nature. Celui-là est un amour mesquin et borné, parce qu'un homme divinisé ne fera jamais qu'un triste Dieu. L'autre, au contraire, reconnaissant l'impuissance où est notre nature de se suffire à elle-même, veut se rattacher à l'Absolu, et consent à perdre toute vie propre pour vivre de la vie même de l'Absolu. C'est un amour de soi infini en intensité et en profondeur, parce que ses aspirations à la perfection et au bonheur n'ont point de limites, raisonnable pourtant et légitime, parce qu'avide de la joie de vivre, il sait puiser la vie à sa véritable source.

De ces deux amours de soi le premier est exclusif de l'amour d'autrui, et même il nous fait ennemi des hommes, parce que celui qui prétend à la dignité d'Absolu ne peut pas, nécessairement, souffrir chez un autre être une prétention semblable : et comme, bien qu'il rêve de se faire une existence à part, la solidarité universelle est une vérité qui ne peut pas lui échapper, il faut, pour contenter son désir, qu'il cherche à s'assujettir la nature entière. Le second amour de soi, au contraire, loin d'exclure l'amour d'au-

trui, l'implique et se confond même avec lui. Car, si c'est de l'âme transcendante de la création tout entière que nous vient la vie, c'est dans le corps de la création, et pour le bien de ce corps, que doit s'exercer notre activité incapable de s'élever au-dessus du domaine des choses multiples et finies : ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autre manière de travailler pour Dieu que de travailler pour nos frères, et que l'amour de Dieu et l'amour de nos frères sont un seul et même amour, dans lequel réside toute perfection, et qui est à lui seul « la loi et les prophètes ». Ainsi nous sommes d'autant plus nous-mêmes que nous nous donnons davantage aux autres. Notre grandeur et notre félicité s'édifient par la dépense que nous faisons de nos forces au profit de nos semblables; pourvu, bien entendu, que dans chacun de ceux à qui nous nous dévouons nous voyions, comme dit admirablement saint Paul, « un membre du Christ », c'est-à-dire, pour parler le langage d'une morale purement humaine, un membre du corps universel de la création. Car, autrement, nous perdons de vue l'universel, et revenons à la méthode empirique, c'est-à-dire à la morale de l'intérêt.

Tel est le fondement de cette double loi, qui est au fond une loi unique, l'amour de soi et l'amour d'autrui. Et l'on voit qu'il est possible de reconnaître ces deux sentiments primordiaux de notre nature sans les sacrifier l'un à l'autre. Seulement, il est impossible de les accorder sans les rattacher à leur commun principe, l'amour de l'universel, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Les existences relatives sont d'abord relatives à l'Absolu qui les fonde, et ensuite relatives entre elles dans et par l'Absolu où elles ont leur racine commune. Supprimez l'Absolu, comme fait l'empirisme, chacune d'elles apparaît complètement isolée de toutes les autres, de sorte qu'on ne voit plus même la possibilité d'un rapport entre elles. Sans doute, il est un amour d'autrui qui peut se comprendre dans la doctrine utilitaire : c'est l'amour du point de vue de soi. Ainsi on peut aimer sa famille, sa patrie, parce que dans sa famille et dans sa patrie on voit comme une extension de sa propre personnalité. Mais aimer ainsi est-ce vraiment aimer? Et cependant peut-on aimer autrement tant qu'on ne se place pas au point de vue de l'universel? L'universel, c'est Dieu. Il nous arrive aussi malheureusement, par une aberration étrange, de dire : L'universel, c'est moi. On peut donc aimer pour Dieu, on peut aimer pour soi; mais entre ces deux amours y a-t-il un moyen terme? Les utilitaires, Stuart Mill surtout, ont paru croire qu'on peut aimer autrui d'un amour en quelque sorte inconditionnel, comme on aime Dieu et

comme on s'aime soi-même. Mais il n'y a rien d'inconditionnel dans la nature, sinon le tout considéré en soi et le même tout considéré en moi.

Vainement l'empirisme prétend expliquer l'amour d'autrui en s'appuyant sur l'expérience, et même le faire dériver de l'amour de soi, conçu comme l'empirisme peut le concevoir, c'est-à-dire comme un pur égoïsme. Bentham, Stuart Mill et Spencer sont d'accord pour penser qu'il existe chez tout homme une disposition naturelle à la sympathie, en vertu de laquelle nous prenons part aux joies et aux souffrances de nos semblables jusqu'à les faire nôtres; de sorte que tout ce que nous faisons pour le bonheur d'autrui nous rend heureux nous-mêmes, et que toute action accomplie en vue d'un intérêt personnel au détriment d'un autre ne peut nous apporter qu'amertune et regrets. Comme principe, cela peut s'accepter, sous la réserve de cette observation toutefois que, chez une multitude d'hommes, les sentiments altruistes, agissant très faiblement, sont tout à fait hors d'état de contre-balancer l'action des passions égoïstes. Mais, la sympathie admise, il reste à savoir s'il est possible de l'expliquer empiriquement. Les philosophes anglais la considèrent comme n'étant qu'un simple écho dans nos consciences des sentiments agréables ou pénibles que nous découvrons chez autrui. *Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt.* Voir souffrir éveille en nous des images de souffrance personnelle, qui sont un commencement de souffrance effective. Le spectacle de la douleur d'autrui nous est donc insupportable, et c'est en quoi consiste la compassion. — Mais ne pas supporter la douleur d'autrui parce qu'elle nous fait mal à nous-mêmes, est-ce vraiment sortir de l'égoïsme? — On répond à cela qu'ayant commencé à compatir à la fois avec autrui qui souffre réellement, et avec nous-mêmes qui ne souffrons pas, mais qui pourrions souffrir, nous finissons par nous oublier nous-mêmes, et par nous associer aux souffrances du prochain sans retour égoïste sur notre propre personne. — Soit, mais par le fait de cet oubli le sentiment que nous éprouvons ne change pas de nature. C'est de l'égoïsme inconscient, ce n'est pas de l'amour d'autrui.

Quoi qu'en aient dit les philosophes anglais, il est impossible de faire dériver l'altruisme de l'égoïsme, parce qu'on ne peut expliquer empiriquement l'origine de rien, comme l'a montré Hume lui-même. Leurs théories sont belles, assurément, elles sont même vraies du point de vue de l'expérience; mais rattacher un sentiment altruiste à un fait d'égoïsme comme à sa condition, ce n'est

pas faire connaître l'altruisme, ni en déterminer l'origine première. Les philosophes anglais raisonnent ici comme si l'altruisme et l'égoïsme étaient des faits d'expérience, nés un beau jour de causes assignables : il n'en est pas ainsi. Du reste, ils reconnaissent implicitement que l'égoïsme est un fait fondamental, puisqu'ils ne lui cherchent pas de génération empirique; mais alors pourquoi en chercher une à l'altruisme? De la part de phénoménistes, comme Stuart Mill, qui ne croient qu'à des représentations, et laissent les choses sans fond, cela peut encore se comprendre; mais il n'en est pas de même pour M. Spencer, qui, réaliste et substantialiste, ne peut pas admettre qu'un phénomène en détermine un autre sans l'intermédiaire de la substance. D'ailleurs, M. Spencer ne niera pas que ce qui fait la réalité de nos existences c'est leur connexion avec le tout. Donc le moi et le non-moi sont inséparables, également fondamentaux et primitifs; et, par conséquent, ni l'amour de soi ne dérive de l'amour d'autrui, ni l'amour d'autrui de l'amour de soi. Tous deux ont leur principe à la racine même de l'être et de la vie.

Ceci nous ramène aux conclusions formulées plus haut. C'est la tendance la plus caractéristique peut-être des temps nouveaux de vouloir rattacher directement l'homme à l'homme et l'esprit à la vérité sans passer par aucune idée théologique, par aucune hypothèse transcendante. « Pour l'amour de Dieu » était autrefois la formule de l'aumône implorée ou accordée. « Je te le donne pour l'amour de l'humanité, » dit Don Juan : c'est cette seconde formule, avec l'idée qu'elle recèle, qui prévaut parmi nous. Spinoza voyait mieux les choses, et c'est le grand mérite de sa doctrine de mettre toujours Dieu entre deux êtres finis. Sans doute il serait excessif de prétendre que nous devons tout à Dieu, rien à l'homme en tant qu'homme, sous prétexte que l'homme n'est rien et n'a droit à rien. L'homme, au contraire, vaut infiniment, parce que, son être étant adéquat à la nature universelle, il participe à la majesté de Dieu. C'est donc une erreur absolue de croire qu'il soit sans prix par lui-même. Don Juan est, sous ce rapport, en progrès sur le Moyen Age, et aussi sur les Calvinistes et les Jansénistes de son temps, puisqu'il reconnaît les droits sacrés de l'humanité. Mais, en les reconnaissant, il s'en fait une idée fausse, parce qu'il ne sait pas les rattacher à leur principe. Il ne voit pas que, séparé de Dieu, l'homme réellement ne serait rien, parce que rien ne peut être en dehors de l'existence universelle et absolue.

Le rêve de nos pères était la liberté, l'autonomie de l'individu,

et c'est pour réaliser ce rêve qu'ils ont fait la Révolution française. Cet idéal ne nous suffit plus. L'indépendance complète des individus, c'est leur isolement, impliquant la concurrence vitale sans frein, l'écrasement des faibles par les forts, et, comme dernière et inévitable conséquence, la dissolution du lien social. Évidemment ce n'est pas dans cette voie qu'est le progrès. Aussi, sans renoncer le moins du monde à la liberté individuelle, mais avec une disposition à y accepter des restrictions dans la mesure où il sera nécessaire pour assurer le bien de tous, nous voulons la fraternité humaine, et nous nous appliquons à en faire passer le principe dans nos mœurs et dans nos lois. De là ces œuvres de prévoyance, de mutualité, de solidarité sociale, qui surgissent de tous côtés chez les nations civilisées. Tout cela paraît beau et digne d'admiration; mais pourtant il est certain que tout cela n'est sérieux et solide qu'à la condition d'avoir son fondement dans la nature des choses. Et si cette condition n'est pas remplie, si nous ne sommes pas assurés qu'elle l'est, et si nous ne comprenons pas distinctement pourquoi elle l'est, on est forcé de reconnaître que la grande doctrine de la solidarité humaine ne repose sur rien, et que l'amour que nous éprouvons pour les autres hommes n'est qu'un vague sentiment esthétique ou mystique, un préjugé que la raison ne sanctionne pas, et qu'elle doit un jour infailliblement dissoudre. Or, nous venons de le voir, il n'y a d'union intelligible des hommes entre eux qu'en Dieu et par Dieu. La pensée contemporaine est donc ici en contradiction avec elle-même. Trop longtemps les droits de l'humanité ont été méconnus. Nous tendons aujourd'hui à nous jeter dans l'excès contraire, et à oublier Dieu pour ne plus voir que l'homme et la nature phénoménale. La grande tâche que doit se proposer la philosophie c'est de réconcilier l'humain et le divin, c'est-à-dire qu'il lui faut chercher son chemin entre ces deux écueils: le phénoménisme empirique et le panthéisme absolu.

368. Légitimité de l'amour de soi. — Vouloir la fonction, non pour elle-même, mais pour l'ordre général dont elle fait partie, par conséquent renoncer à chercher le plaisir afin de trouver le souverain bien, et — ce qui revient au même, ce qui n'est que la même idée présentée sous une autre forme — abandonner toute volonté d'indépendance et d'autonomie, par conséquent tout intérêt propre, pour se chercher en Dieu; poursuivre la perfection de son être par l'identification de soi-même avec la nature universelle et l'abolition de sa personnalité, voilà la vérité morale telle

qu'elle nous est apparue jusqu'ici. Mais cette vérité est-elle la vérité totale, celle à laquelle il faut se tenir?

Certains philosophes panthéistes ont paru l'entendre ainsi, les Alexandrins par exemple. Spinoza proteste contre cette doctrine, dont le Nirvâna bouddhique est la plus parfaite expression. Il prétend nous attribuer à l'égard du reste de la nature une individualité véritable, et en Dieu l'immortalité, même personnelle. Que Spinoza ait réussi à assurer aux êtres créés une existence individuelle et propre, c'est chose fort contestable. Il lui eût fallu pour cela donner à ces êtres le caractère de l'être, c'est-à-dire en faire des absolus, des absolus de second ordre sans doute, mais enfin des absolus, et rien n'était plus contraire aux principes de sa doctrine. L'individualité des existences finies est donc chez Spinoza plutôt un désir qu'une réalité effective, mais c'est un louable désir. Nous avons dit déjà que la renonciation entière de l'homme à son intérêt propre rendrait toute vie sociale impossible. La volonté absolue de la personne humaine de maintenir son être, et par conséquent, jusqu'à un certain point au moins, son autonomie, est donc un fait nécessaire et par là même un fait légitime. Reste à savoir si les principes que nous avons posés seront conciliables avec la légitimité de ce fait.

De même que l'amour de Dieu n'exclut pas, mais au contraire implique l'amour des autres hommes, il implique également pour chacun de nous l'amour de soi-même comme individu et comme personne. La totalité des êtres créés, ou, comme dit Leibniz, des *monades*, est un corps vivant dont Dieu est l'âme; mais chacun de nous est partie intégrante de ce corps au même titre que tous les autres êtres de la nature. C'est pourquoi nous avons envers nous-mêmes des devoirs tout aussi réels que nos devoirs envers autrui. Nous servons Dieu dans la personne de nos semblables, nous devons le servir dans la nôtre. Nos obligations envers la nature et envers son Auteur consistent-elles à annihiler autant qu'il est en nous la personnalité d'autrui pour la faire rentrer de force au sein du Tout où tout se perd? Non, mais au contraire à la respecter et à la fortifier, sans rupture, bien entendu, de son union avec l'Universel. Le bon sens d'ailleurs le dit. Ce que nous pouvons faire de mieux pour la nature en général c'est de travailler au profit de l'humanité; et les œuvres les plus efficaces que nous puissions accomplir au profit de l'humanité ce sont celles qui rendront notre patrie grande, forte et glorieuse[1]; et le meilleur service que nous puis-

1. C'est la même pensée qu'exprime Sully Prudhomme dans ce beau vers :

Et plus je suis Français, plus je me sens humain.

sions rendre à notre patrie, le plus direct au moins, et celui qui est le plus à notre portée, c'est de bien élever nos enfants et d'en faire d'utiles citoyens. Partout ainsi nous voyons nos devoirs les plus étendus se préciser sous la forme de devoirs particuliers, dont les objets sont des groupes de plus en plus restreints d'individus, ou même un individu unique. Mais, si le devoir nous commande de travailler au développement de la personnalité les uns des autres, peut-il commander à chacun de nous de travailler à l'anéantissement de la sienne propre ? Du reste, il est absurde de supposer que la vie en Dieu puisse supprimer la vie personnelle du moment qu'elle la fonde. Sans compter que l'anéantissement des créatures entraînerait l'anéantissement du Créateur lui-même, et réduirait Dieu à n'être pour nous qu'un concept absolument indéterminable, une pure abstraction, un « néant divin », comme l'a dit un poète épris du Nirvâna bouddhique[1]. Le maintien de la personnalité est donc indispensable.

Il résulte de là que le problème moral est essentiellement antinomique. Nous devons vouloir l'ordre de la nature, c'est-à-dire l'unité de l'existence universelle, par conséquent la subordination complète de notre être à Dieu, et cela d'une manière absolue, jusqu'à l'anéantissement complet de notre être même. Mais, d'autre part, il ne nous est pas permis d'abdiquer la dignité de l'être. Nous devons maintenir avec fermeté, en présence de la nature entière, notre droit à l'existence, même à une certaine autonomie, et ce second vouloir, contraire au premier, ne comporte pas plus de limites que le premier. Comment se fera la conciliation ? Car il faut bien que la conciliation se fasse. Théoriquement, on n'en voit pas les moyens, et cela n'est pas surprenant, parce que nos facultés de connaître, en raison de leur nature discursive, n'ont pas d'accès dans le domaine des rapports du fini et de l'infini. Mais une chose peut nous rassurer, c'est que la même antinomie se retrouve partout dans la nature. Elle se retrouve dans l'espace, puisque l'espace un et infini ne se réalise qu'à la condition de prendre corps en des étendues multiples et finies, et que, d'autre part, ces étendues ne subsistent que dans et par l'espace; dans la raison, puisque l'universel n'est jamais pensé en lui-même, indépendamment de toute image particulière, et que cependant les images ne sortent du domaine de la sensation pure pour entrer dans celui de l'intelligence, en devenant idées, qu'à la condition de

1. Leconte de Lisle.

prendre la forme de l'universel; dans la vie, puisque la vie ne subsiste que par les fonctions, et que cependant l'exercice des fonctions suppose la vie. L'antinomie de la moralité, comme celle de l'espace, comme celle de la raison, comme celle de la vie, n'est rien autre chose que l'une des innombrables formes que prend dans le monde l'antinomie fondamentale de l'existence en général, l'antinomie de l'un et du multiple. Nous pouvons donc laisser toute inquiétude sur la question de savoir s'il est une conciliation possible de l'amour de soi et de l'amour de Dieu, par conséquent de l'amour de soi et de l'amour des hommes, par conséquent aussi de l'attachement à l'intérêt personnel et du dévouement à l'intérêt d'autrui.

Sans doute les intérêts sont divers, et même opposés; mais il est une recherche de l'intérêt propre qui n'exclut pas la bienveillance envers autrui, et qui suffit au développement le plus magnifique de la vie industrielle telle que la comprennent et la pratiquent les nations modernes. Chacun peut, en faisant ses affaires personnelles, songer un peu aux autres, et les faire très bien néanmoins. Le travail, le sang-froid, l'habileté professionnelle servent plus au succès que l'âpreté farouche de l'égoïsme; et les exemples ne manquent pas d'hommes qui ont su acquérir des fortunes énormes tout en faisant autour d'eux beaucoup de bien. Les droits de l'humanité seront respectés si chacun, tout en restant soucieux de son intérêt propre, puisque c'est la condition de la vie, comprend que cet intérêt n'a pas une valeur absolue, et sait voir au delà la vie elle-même, qui est avant tout union et fraternité en Dieu.

369. Légitimité de la recherche du plaisir : hiérarchie des fonctions et des plaisirs. — Pour la même raison qu'il faut maintenir l'individu en face de l'universel, il faut maintenir aussi la fonction particulière en face du vivant total, et par conséquent rendre au plaisir sa valeur que nous avons paru nier lorsque nous l'avons opposé au souverain bien comme un contraire à son contraire. Il est clair d'ailleurs que ce dernier problème est identique pour la forme au précédent, et qu'il se résout de la même manière. Ici comme là nous retrouvons toujours l'un et le multiple vivant l'un par l'autre, et se supposant réciproquement alors qu'ils paraissent s'exclure. Le plaisir n'est pas le souverain bien, mais il est au souverain bien exactement ce que sont à l'âme les diverses fonctions du corps qu'elle anime : il fait le souverain bien multiple, sensible, et par là il le fait réel. De

même que l'universel, qui est la forme, et l'on pourrait ajouter le fond de toutes nos pensées et de toutes nos perceptions, ne peut être pensé ni perçu par lui-même, parce qu'il n'a point de figure, le bien, dans la mesure où nous l'avons réalisé, est quelque chose qui nous pénètre, qui fait le fond de notre nature sensible, et que pourtant nous ne sentons point. Mais, de même aussi que l'universel se prête aux opérations des sens et à celles de l'entendement, en s'exprimant sous forme de sensations ou sous forme d'images, de même le bien se fait sentir en s'exprimant sous la forme du plaisir. Le plaisir est tout le sentiment que nous avons de notre perfection et de notre félicité intrinsèques, comme les phénomènes que nous percevons et les conceptions que nous nous faisons sur la nature sont tout ce que nous pouvons savoir sur le fond ineffable et incompréhensible des choses.

Ainsi, quoique le souverain bien et le plaisir soient deux contraires, ou plutôt, justement parce que ce sont deux contraires, ils sont inséparables. De même, par conséquent, que l'individu se voulant et s'aimant soi-même, et par là se posant nécessairement en absolu, veut pourtant, d'une manière qui nous est incompréhensible, l'Absolu réel, le seul Absolu véritable, par qui ses prétentions à l'existence propre et autonome sont réduites à néant; de même le plaisir, qui résulte de l'exercice d'une fonction particulière en tant qu'elle est particulière, exprime pourtant le souverain bien, qui consiste en une subordination des fonctions à l'unité du tout, subordination dans laquelle chacune des fonctions tend à s'anéantir en tant que fonction particulière. Il y a pourtant entre les deux problèmes, dont les solutions sont si parfaitement analogues, une différence importante à noter. L'individu est un être, la fonction n'est qu'un acte, et le plaisir une manière d'être. En tant qu'il se veut lui-même, l'individu n'a pas de choix à exercer; mais en tant qu'il veut les fonctions et les plaisirs qui en dépendent, c'est autre chose. Une question se pose donc à propos du plaisir et de la fonction, qui ne se pose pas à propos de l'individu : c'est celle de la hiérarchie. L'étude de cette question va nous permettre de mieux comprendre en quoi consistent l'amour de soi et l'amour de l'absolu, ce qui est le véritable fond du problème moral.

Sur ce point encore de la hiérarchie des fonctions et des plaisirs nous sommes en radicale opposition d'idées avec l'école utilitaire. Les philosophes de cette école ont, suivant nous, profondément méconnu la vraie nature du plaisir en général et des rapports de subordination que doivent garder les plaisirs entre eux. Le plaisir

exprime la fonction particulière de laquelle il dépend, mais il exprime aussi, et bien plus encore, l'être total. Celui qui mange un bon fruit y trouve une jouissance; mais cette jouissance est une jouissance de l'homme tout entier, et non pas de son palais seul. Voilà ce que n'ont pas compris suffisamment les utilitaires. Imbus de l'esprit de l'empirisme, réduisant l'intelligence à l'entendement, et par là disposés à oublier l'universel, ces philosophes n'ont pas su voir sous chaque phénomène l'infini qui le porte et qui fait tout son être. Isolant les existences individuelles comme autant d'atomes, faisant de la fonction une partie de la vie, alors qu'elle n'en peut être qu'un aspect et un moment, puisque la vie est indivisible; prenant, en un mot, la nature par fragments, ils ont cru qu'il leur suffisait, pour atteindre au maximum de plaisir possible, d'ordonner, non pas toutes les fonctions, — car ce tout est un infini, et l'infini n'a point de place dans leur doctrine, — mais quelques-unes, les principales, les unes par rapport aux autres, de telle sorte qu'au lieu de se contrarier elles se prêtassent appui, et que la somme effectuée des jouissances obtenues par l'exercice de chacune d'elles dépassât tout ce qu'il eût été possible d'obtenir par d'autres combinaisons. Ce n'est pas par cette voie qu'on peut atteindre à la solution du problème moral. Au lieu de considérer ainsi les fonctions isolément, et en quelque sorte du dehors par rapport à l'être vivant, il fallait se placer au centre de cet être, au foyer même de sa vie, et se dire que son bonheur étant un comme lui-même, il est inutile de chercher à le constituer par pièces; que chaque fonction doit le donner par elle-même à quelque degré; et qu'au cas où deux fonctions ne peuvent s'exercer simultanément dans leur plénitude, c'est celle qui donne le bonheur le plus parfait qui doit être préférée. La moralité n'est donc pas l'art d'instituer des compromis savants entre des passions qui se jalousent, de façon que chacune d'elles puisse se satisfaire en faisant aux autres le moins de tort possible. La vraie moralité consiste à établir entre les fonctions une hiérarchie telle que, toutes s'exerçant, puisque toutes sont nécessaires, à la plus élevée, à celle par laquelle se réalise le plus parfaitement l'essence de notre être, les autres soient subordonnées. Au lieu de l'égalité démocratique que met entre elles mal à propos l'école utilitaire, il convient d'établir un ordre de préséance, dont le respect absolu constituera pour l'homme la *justice,* au sens où l'entendait Platon.

Et s'il faut reconnaître ainsi une hiérarchie des fonctions, on devra reconnaître également une hiérarchie des plaisirs; ce qui

suppose que tous les plaisirs ne se valent pas, et qu'il y a lieu de distinguer entre eux des différences non seulement de quantité, mais aussi de qualité. Sur ce point encore la morale de l'utilité nous paraît être gravement en défaut.

Si les philosophes utilitaires sont, comme nous l'avons dit, atomistes et mécanistes par leur conception du souverain bien et des moyens d'y parvenir, ils le sont encore, et c'était inévitable, par leur conception de l'élément dont le souverain bien est fait, c'est-à-dire du plaisir. De même que l'atome, dans la philosophie de Démocrite et d'Épicure, est une quantité pure sans déterminations qualitatives, ce qui d'ailleurs n'empêche pas qu'un atome soit un atome et se distingue de tout ce qui n'est pas lui, le plaisir, dans la pensée des utilitaires, est le plaisir, c'est-à-dire quelque chose qui a sa nature propre, et qui pourtant ne peut être déterminé et apprécié que quantitativement. Bentham, l'auteur de la fameuse *Arithmétique des plaisirs*, veut que l'on considère dans un plaisir, outre son intensité immédiate, différents autres éléments tels que la durée, la proximité, la certitude, la pureté, l'étendue; mais tous ces éléments se ramènent en définitive à un seul, l'intensité. La question de la valeur relative de deux plaisirs est donc une question de quantité, rien de plus. En eux-mêmes tous les plaisirs se valent, parce que tous ont même nature, et qu'ils ne diffèrent que par le degré. La même idée se retrouve chez tous les utilitaires, un seul excepté, Stuart Mill. Stuart Mill n'admet pas que dans l'estimation des plaisirs on ne tienne aucun compte de la qualité, alors que, dit-il, dans l'appréciation de la valeur d'un objet quel qu'il soit la considération de la qualité est toujours prédominante. Il distingue donc deux sortes de plaisirs, les plaisirs nobles et les plaisirs bas; et il soutient que les premiers doivent être préférés aux derniers, même s'ils ont moins d'intensité. Mais cette doctrine n'apparaît chez Stuart Mill que comme un hors-d'œuvre, un caprice, et même un contresens. Comment reconnaître, en effet, la hiérarchie des plaisirs quand on nie la hiérarchie des fonctions? Et comment admettre la hiérarchie des fonctions sans les subordonner toutes à une fonction principale qui est la vie elle-même, sans faire consister par conséquent la perfection de l'être dans son unité métaphysique? A s'en tenir aux principes de l'utilitarisme, c'est donc évidemment Bentham qui a raison ici encore contre Stuart Mill. Assurément Mill est dans le vrai quand il proclame la nécessité de tenir plus de compte de la qualité des plaisirs que de leur quantité; mais la vérité à laquelle il s'attache

ainsi n'est pas une vérité qui puisse entrer dans son système ; c'est, au contraire, une vérité que son système nie et exclut. La hiérarchie des plaisirs n'a de sens que dans une philosophie constituée d'après des principes diamétralement opposés aux siens.

Préférer les plaisirs supérieurs aux inférieurs, voilà la moralité. C'est pourquoi nous disions plus haut que la vertu ne consiste pas à se désintéresser de soi, comme le pensent certains utilitaires, et que l'ascétisme bouddhique est absurde. La vertu consiste, au contraire, à se vouloir soi-même pleinement et parfaitement, mais à se vouloir dans la vérité de sa nature, qui est l'union intime avec l'Absolu, au lieu de chercher son être en soi et dans la constitution d'une individualité irréductible à tout le reste. D'ailleurs, il est certain que cet amour supérieur de soi est en même temps un renoncement qui déchire l'âme de l'homme, et qui fait de sa vie en quelque sorte une perpétuelle agonie. Pour se retrouver il faut se perdre; mais se perdre est dur, surtout lorsque la joie que procure le sacrifice est lointaine, mal définie dans l'imagination faute d'une expérience suffisante, et même incertaine en raison du peu de lumière que nous avons sur tout ce qui dépasse la vie des sens. Aussi la nature trop souvent résiste-t-elle, préférant un bien limité et purement apparent, mais actuel et immédiatement accessible, à un bien réel et supérieur, mais pénible à conquérir, et dont la sublimité même la déconcerte. Sans doute le royaume de Dieu est infiniment plus beau et même plus attrayant que toutes les satisfactions de l'orgueil et des sens ; mais, comme l'a dit très bien Fénelon, « il faut avoir des yeux pour voir ce royaume ; la chair et le sang n'en ont point ». Si nous étions toute raison et tout amour, nous n'aurions point de peine à ne désirer les biens extérieurs que dans la mesure où ils sont nécessaires à l'accomplissement de notre destinée en ce monde. Mais il y a en nous un principe de révolte contre la vérité, qui tient à ce que nous sommes multiples en même temps qu'uns, et corps en même temps qu'esprits. C'est pourquoi il nous arrive sans cesse de préférer aux biens solides des biens chimériques. Et c'est pourquoi aussi il y a une morale ; car la morale a précisément pour objet de nous montrer le chemin qui conduit au véritable bonheur; ce qui serait inutile si nous n'avions pas les appétits et les passions qui nous en détournent.

CHAPITRE II

LA CONSCIENCE MORALE

370. La conscience morale : théorie de J.-J. Rousseau. — Le souverain bien, et par conséquent l'objet suprême vers lequel doit tendre une volonté vraiment morale, c'est, comme nous croyons l'avoir montré dans le précédent chapitre, l'unité de l'être raisonnable avec lui-même et avec la nature universelle. Mais, cette première question résolue, il s'en présente immédiatement une autre : Comment et par quelle voie pouvons-nous atteindre ce souverain bien? Quelles lumières nous sont données pour connaître les actions par lesquelles nous pouvons le réaliser, et quelles forces pour accomplir ces actions ? C'est la question de la *conscience morale.*

Il est évident que sur une question pareille le sens commun ne peut manquer d'avoir une solution toute prête; et, comme le sens commun n'aime pas à s'embarrasser dans des difficultés, il n'est pas surprenant que sa solution consiste à considérer la conscience comme une sorte de lumière du ciel qui tomberait dans nos âmes, et qui, sans expérience préalable, avec une sûreté infaillible et une clarté souveraine, d'ailleurs la même pour tous, montrerait à chacun de nous ce qui est bien et ce qui est mal. C'est la pensée qu'exprime Rousseau dans l'apostrophe célèbre : « Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal qui rends l'homme semblable à Dieu! » etc.[1]. Mais

1. On peut rattacher à cette doctrine celles de Shaftesbury, qui croit reconnaitre en nous un sens capable de percevoir dans les actions le bien et le mal, comme le sens de la vue perçoit dans les objets le noir et le blanc ; de Hutcheson, qui ajoute que ce sens ne diffère des autres sens que par sa nature *interne*; d'Adam Smith, qui veut que nous jugions de la valeur morale des actions et des personnes d'après les impressions d'une *sympathie* innée : non pas que ces philosophes aient la moindre disposition à adhérer aux principes

pour avoir l'appui du sens commun, cette manière d'entendre la nature de la conscience morale n'en est pas plus acceptable.

D'abord, il faut reconnaître qu'une explication de ce genre n'explique rien, et qu'elle n'est même, au fond, qu'un refus d'explication, puisqu'elle est un appel à l'innéité. Et cette *philosophie paresseuse* vient ici particulièrement mal à propos; attendu que la conscience morale est manifestement une forme de la raison, et que la raison est autre chose qu'une révélation d'en haut. La raison est un effort pour systématiser nos conceptions, pour donner à l'ensemble qu'elles forment le caractère de l'unité, et pour rattacher tellement chacune d'elles à toutes les autres que ce que nous pensons sur un point s'accorde avec ce que nous pensons sur tout le reste, et par conséquent y trouve sa justification. La raison consiste donc à porter des jugements dont on puisse rendre compte; c'est-à-dire qu'elle est tout le contraire de la faculté prétendue qu'aurait notre esprit de découvrir, par une sorte d'intuition mystérieuse, des vérités absolues sans rapport aucun avec ce que nous pouvons connaître par l'expérience et la réflexion. Sans compter que si la conscience morale avait une origine transcendante, comme le prétend Rousseau, elle ne pourrait servir en nous qu'à l'organisation d'une vie transcendante : or c'est la vie de l'expérience, la vie dans le temps et dans l'espace qu'elle a pour objet d'organiser.

Mais il est une considération qui condamne plus fortement encore, s'il est possible, la thèse de Rousseau : c'est le flagrant démenti que les faits lui infligent. Prétendre que la conscience morale dit avec une force égale les mêmes choses au cœur de tous les hommes, qu'elle ne comporte pas de degrés, qu'elle n'est pas sujette à l'erreur, qu'elle est invariable dans la diversité des temps et des lieux, — car la phrase de Rousseau suppose tout cela, si elle ne le dit pas expressément, — c'est aller tellement contre l'évidence qu'une réfutation en règle semble vraiment superflue. Laissons donc de côté cet idéalisme excessif, et cherchons dans une autre direction la solution du problème.

371. Doctrine de H. Spencer. — La fonction de la conscience morale c'est, avons-nous dit, de nous suggérer les actions les plus conformes à l'ordre général de la nature, c'est-à-dire les plus propres à réaliser l'unité de notre être et celle de l'univers.

de l'idéalisme, duquel relève la doctrine en question, mais parce que, contrairement aux tendances générales de leur esprit, qui les porteraient plutôt vers l'empirisme, ils admettent ou paraissent admettre, en morale du moins, un absolu. dont même nous aurions par la sensibilité une révélation directe.

Cette simple considération restreint déjà dans des limites étroites le champ de notre recherche, et cependant elle ne nous fournit pas immédiatement la réponse à la question posée, attendu que sur la base que nous venons d'indiquer on peut élever deux édifices absolument dissemblables.

De ces deux édifices l'un est la morale de M. Spencer. Bentham et Stuart Mill avaient pris comme point de départ en morale le désir du bonheur, qu'ils considéraient comme le fait fondamental; et la moralité, suivant eux, consistait à agir de façon à donner satisfaction à ce désir dans la mesure la plus large possible. M. Spencer ne nie pas que le bonheur soit effectivement la fin suprême de l'homme; mais il ne veut pas que l'homme en fasse la fin prochaine de ses actions. Le bonheur a des conditions, qui sont les lois de la nature : le chercher en dehors de ces conditions est une erreur. Dès lors les règles de conduite par lesquelles nous devons nous diriger dans la vie ne peuvent plus être, comme l'entendait l'école utilitaire, de simples généralisations empiriques des procédés que nous avons reconnus capables d'augmenter la somme de nos jouissances. Il faut qu'elles soient déduites des lois de la vie et des conditions générales de l'existence; après quoi on devra s'y conformer « sans avoir égard à aucune considération directe du bonheur et du malheur[1] ». De plus, les plaisirs immédiats ne pouvaient constituer, évidemment, qu'un bonheur relatif. Nous pouvons et devons vouloir mieux qu'un bonheur de ce genre. La conformité de notre conduite aux lois de la nature produit en nous une moralité absolue, et nous assure un bonheur également absolu, c'est-à-dire, non pas sans doute le bonheur d'une existence transcendante, mais la plus grande somme de bonheur qui puisse être obtenue sans sortir des conditions de la vie dans le temps et dans l'espace. Quant à ces lois, dont la raison veut que nous nous inspirions dans toute notre conduite, ce ne sont pas des lois qui régissent seulement l'humanité, et qui n'aient hors de là ni fondement ni objet. L'humanité ne subsiste pas indépendamment de l'univers : c'est, au contraire, l'univers qui l'a produite, et qui la façonne à son image. C'est l'impression répétée des choses extérieures qui a fait naître dans l'homme la pensée et ses formes. La moralité et le bonheur ne peuvent donc consister pour nous que dans une adaptation aussi parfaite que possible de nos actions, et par conséquent de notre être, aux lois de la nature universelle.

1. Lettre à Stuart Mill, citée par M. Bain (*Mental and Moral Science*).

Jusqu'ici, les principes de M. Spencer ne diffèrent en rien des nôtres. Mais, quand on parle de la nature universelle, une question se pose inévitablement, qui est celle-ci : La nature universelle est-elle, selon vous, une ou multiple ? Concevez-vous l'univers, dans sa totalité, comme une somme de parties, totalisables si l'univers est fini, intotalisables dans le cas contraire, mais de parties réellement composantes du tout qu'elles forment, et par suite logiquement antérieures à ce tout ? Ou bien, au contraire, pensez-vous que les parties dépendent du tout ; que le tout leur préexiste et qu'il fonde leur existence ; que le point de vue de la multiplicité, tout en étant réel, est un point de vue subordonné ; et qu'enfin l'univers est en soi un et indivisible ? Si c'est cette dernière conception que vous admettez, vous êtes idéaliste et métaphysicien ; si c'est la première, vous êtes empiriste, et vous rejetez la métaphysique. M. Spencer est empiriste, et par conséquent il considère la multiplicité des choses comme une vérité dernière au delà de laquelle il n'y a pas lieu de chercher une autre vérité. De là, chez lui, une théorie de la conscience morale qui ne pourra pas être la nôtre, mais que cependant il nous faut examiner.

Ce qui caractérise cette théorie, c'est, naturellement, la diversité, comme origine et comme nature, des inspirations et des sentiments dont l'ensemble constitue la conscience morale d'une manière générale. Ces dispositions, aujourd'hui régulatrices de notre conduite, ont été créées chez nos ancêtres par le choc répété d'expériences concordantes, et se sont transmises jusqu'à nous par hérédité, accrues de génération en génération par l'action persistante des causes qui les avaient fait naître. Mais ces causes étaient-elles coordonnées entre elles, de telle sorte que les dispositions qu'elles engendraient fussent elles-mêmes coordonnées ? Il faut qu'elles le soient ; car, si les influences subies par le sujet ne sont pas concordantes, si les forces particulières qui ont agi sous des formes diverses n'agissaient pas en parfaite harmonie les unes avec les autres, les sentiments moraux qu'a produits leur action sont divergents, la conscience morale est un chaos, et la moralité avec le bonheur un vain rêve. M. Spencer répondra-t-il que les causes desquelles dépendait la formation de nos tendances morales ont dû agir harmoniquement puisque la nature est une ? Il est certain, en effet, que l'unité de la nature implique la corrélation des forces par lesquelles sont produits dans l'univers les phénomènes de tout ordre. Mais cette unité toute téléologique M. Spencer n'a pas le droit d'y faire appel, par la raison que, pour pouvoir parler de

finalité universelle, il faut rejeter le mécanisme comme explication définitive et suffisante des phénomènes, abandonner la méthode de l'empirisme et faire de la métaphysique. Les principes de M. Spencer semblent donc lui rendre impossible l'idée d'une conscience morale qui soit cohérente et par conséquent réelle.

Une autre difficulté, qui n'est peut-être pas moins grave, est celle-ci. On nous dit que la moralité consiste dans une adaptation croissante de la vie individuelle aux conditions d'existence et de développement de la vie universelle. Mais à quoi reconnaîtrons-nous les actions qui nous adaptent? Pour que nous pussions suivre à travers toute la nature les conséquences et les répercussions de nos actes il y aurait trop à faire : comment donc reconnaîtrons-nous ce que nos actes valent au point de vue de l'univers total? Les vrais principes de la conduite, dit M. Spencer, sont ceux qui se déduisent naturellement des lois de la vie. Voilà un criterium bien vague. Qu'est-cè que M. Spencer entend par *les lois de la vie*? Les lois de la vie, pour un philosophe qui voit dans le mécanisme pur et simple le fondement et l'explication dernière de tous les phénomènes, et de ceux de la vie comme des autres, ne peuvent être que les lois physico-chimiques, réductibles elles-mêmes en dernière analyse aux lois mécaniques. Or qui voudrait soutenir que le bien c'est ce qui est conforme aux lois physico-chimiques? Comme s'il n'était pas évident que tout ce qu'il y a de mal dans l'univers arrive conformément à ces lois tout autant que le bien! Sans doute il est possible de donner un bon sens à cette proposition que le bien c'est ce qui est fait conformément aux lois de la vie; mais pour cela il faut reconnaître que les lois de la vie n'ont pas leur principe dans le mécanisme, qu'elles constituent, au contraire, un ordre de déterminations tout à fait hétérogène et irréductible à celui qu'imposent aux phénomènes les lois mécaniques; et prendre ainsi les choses, c'est passer, encore une fois, de l'empirisme du savant à l'idéalisme du métaphysicien; c'est abandonner tous les principes de M. Spencer pour adopter des principes diamétralement contraires.

Il existe pourtant un moyen de déterminer ce que valent les actions humaines sans rompre avec les doctrines de pur naturalisme que professe M. Spencer; et ce moyen, auquel l'éminent auteur paraît penser quelquefois, c'est l'expérience. Une action conforme aux conditions de la vie c'est nécessairement une action dont l'accomplissement nous procure du plaisir, et dont l'omission nous cause de la douleur. Puis donc que nous n'avons pas d'autre moyen

de juger de cette conformité, jugeons-en par celui-là. Mais le pouvons-nous sans revenir purement et simplement à l'utilitarisme de Bentham et de Stuart Mill? On dira peut-être que l'utilité ici ne sert qu'à titre d'indice, à peu près comme chez Descartes l'expérience nous fait connaître de suite et sans peine des choses dont la déduction régulière, tirée des principes premiers qui leur ont donné naissance, eût été au-dessus de nos forces. On dira que, tout en tenant compte de l'utilité immédiate et constatée, on entend bien ne pas réintroduire en morale les principes empiriques et variables dont se contentait Stuart Mill, et qu'au contraire on maintient fermement la généralité et la nécessité des lois qui président à la bonne conduite. Mais cette réponse serait difficilement recevable; car il est incontestable qu'à côté de l'utilité véritable il y a l'utilité apparente; et comme ces deux utilités ne peuvent être discernées l'une de l'autre, à moins qu'on ne fasse appel à la considération de l'ordre général de la nature, — ce qui est impossible, puisque précisément l'utilité est appelée en témoignage de la conformité d'une action à cet ordre général, — il s'ensuit que les maximes les plus contraires pourront être érigées avec un droit égal en lois universelles de la conduite, et par suite se détruiront les unes les autres comme lois universelles; ce qui nous ramène aux vues particulières, aux solutions occasionnelles, c'est-à-dire à ce que M. Spencer appelle l'empirisme de Stuart Mill.

Enfin, il n'est pas jusqu'à l'idée même d'établir des principes généraux de conduite qui, dans la doctrine que nous discutons, ne puisse être contestée. M. Spencer croit à l'universalité et à la nécessité des lois physiques de la nature. Mais qu'en sait-il, du moment qu'il n'admet pas l'existence de vérités idéales, rectrices de l'expérience et connues *a priori?* Si, comme il le croit, c'est l'expérience seule qui a façonné l'intelligence humaine dans la suite des générations, nos dispositions à penser ne sont que des habitudes, et des habitudes ne peuvent pas passer pour des raisons. Quelque grand que soit le nombre des faits qui ont enseigné à nos ancêtres, animaux et humains, comment les choses se passent dans la nature, ce nombre n'est pourtant pas égal à la totalité des faits passés, présents, futurs et même possibles. Par conséquent, n'ayant point de lumières en dehors de celles qui nous viennent de l'expérience, nous ne sommes nullement autorisés à affirmer que les faits qui n'ont été constatés par personne, ou ceux qui se produiront à l'avenir, ont été ou seront conformes à ce qui a été vu jusqu'à présent. Voilà ce qu'avaient très bien compris

Hume et Stuart Mill, et ce qu'on a objecté bien des fois au dogmatisme de M. Spencer, avec toute raison à notre avis. Il ne peut donc pas y avoir, dans la doctrine de M. Spencer, de lois physiques universelles; et, s'il n'y a pas de lois physiques universelles, comment pourrait-il y avoir des lois morales?

Du reste, ce n'est pas seulement parce qu'il exagère le rôle de l'expérience dans la connaissance humaine que M. Spencer ne peut légitimement soumettre la conduite de l'homme à des préceptes généraux; c'est encore parce qu'il subordonne la valeur des préceptes à quelque chose de supérieur, qui est leur fondement et leur raison d'être, à savoir, le plus grand bonheur possible pour l'humanité et même pour tous les êtres. Le bonheur universel est la fin suprême à laquelle doit tendre l'être moral. Quant aux préceptes généraux qui doivent présider à la conduite des individus, ce sont des moyens, et rien de plus. Or il est naturel que les moyens soient subordonnés à la fin. Si donc l'individu croit trouver en dehors des règles de la morale ordinaire un chemin plus court ou plus sûr pour avancer l'évolution du corps social et préparer l'avénement de l'idéal attendu, il fera très bien de prendre ce chemin en manquant aux principes de l'honnêteté commune. — Ce cas ne peut pas se rencontrer, diront peut-être les partisans de M. Spencer. — C'est une erreur. Du moment qu'on ne fait pas consister le bonheur dans l'accomplissement même de la justice, et que l'on considère cet accomplissement seulement comme un moyen, il est certain que la justice est un chemin long pour conduire au but, si même elle y conduit. Le plus sage sera donc de marcher directement vers ce but par les voies les plus courtes, qui seront aussi celles par lesquelles on courra le moins risque de s'égarer : de même que, dans les montagnes, un homme qui veut atteindre un point déterminé qu'il aperçoit doit marcher droit devant lui, s'il le peut, plutôt que de prendre le sentier praticable, dans l'ignorance où il est si ce sentier conduit là où il veut aller. — Mais nous ne séparons pas le bonheur universel de la justice. Le bonheur ne se réalisera que lorsque la justice sera souverainement respectée de tous. — C'est peut-être un tort de votre part de solidariser à ce point le bonheur et la justice universels. Qui vous dit que par des voies autres que celles de la justice il soit impossible à l'humanité d'obtenir un bonheur supérieur à celui que peut lui donner la justice la plus parfaite? Du reste, eussiez-vous raison là-dessus, que vous n'auriez pas pour cela cause gagnée; car je puis me dire que l'action

contraire aux lois de la morale que je vais faire aura pour effet de réaliser plus vite et plus complètement l'état social dans lequel ces lois seront respectées de tous. On guérit bien des maladies par du poison ; je fais de même. Ce que vous appelez ma mauvaise action est un poison que j'introduis exceptionnellement et à petite dose dans le corps social pour lui donner la santé : c'est donc une action excellente.

Ainsi, c'est en vain que M. Spencer prétend fonder sur la connaissance des lois de la nature d'inviolables principes de conduite pour tout homme raisonnable. La vérité est, au contraire, qu'avec lui nous ne sortons pas de ces solutions particulières et relatives du problème de la conscience morale, de ces maximes occasionnelles, de tout cet empirisme enfin qu'il reproche avec raison à Stuart Mill. C'est qu'il veut rester fidèle à la méthode de l'expérience, et l'expérience ne peut rien fonder d'universel ni d'absolu.

La conclusion dernière qui se dégage de toute cette discussion est que, le principe de l'adaptation de l'individu à la nature une fois admis, si l'on considère la nature comme une multiplicité finie ou infinie d'existences diverses subsistant en soi, ainsi que l'a fait M. Spencer, on rend l'adaptation en question impossible, et par conséquent on manque le but que l'on s'était proposé. Au fond, M. Spencer, sans le dire, et peut-être sans y prendre garde, est parti d'une conception métaphysique ; — car c'est bien une conception métaphysique que cette idée : le monde est définitivement et irréductiblement multiple. — C'est qu'il est plus difficile qu'on ne pense d'écarter la métaphysique toutes les fois qu'on le voudrait bien. Pour nous, nous tâcherons de nous dégager de cette hypothèse qui rend insoluble le problème de la conscience morale ; et, s'il faut absolument faire de la métaphysique, nous devrons avoir soin de nous inspirer d'autres principes.

372. Identité du problème de la moralité et du problème de la vie. — Agir en être moral c'est, il faut le redire encore, demeurer constamment d'accord avec soi-même et avec la nature universelle. Si l'on y regarde bien, on reconnaîtra sans peine que cette formule n'est pas seulement la formule de la moralité, que c'est encore celle de la vie. Le vivant est un avec lui-même, puisque ses fonctions sont corrélatives entre elles, et son unité même n'est rien autre chose que cette corrélation. Il est un aussi avec la nature, parce qu'autrement il n'y pourrait pas vivre. Si la nature dite *extérieure* était étrangère à la loi de la vie ;

si les phénomènes qui la constituent, uniquement soumis aux lois du mécanisme, n'étaient pas coordonnés de telle sorte que, sous l'action même de ces lois, les fonctions du corps vivant s'accomplissent selon l'ordre de leur corrélation naturelle; si, par conséquent, tout ce qui remplit l'espace au delà des limites du corps propre était autre chose qu'un prolongement de ce corps, ordonné sous l'action du même principe qui constitue ce corps en tant que vivant, et ordonné pour lui permettre de vivre, il est évident que la vie serait impossible dans l'univers. Ainsi, la vie s'établit et se conserve par un accord du vivant avec la nature entière, accord qui, à considérer les choses du point de vue auquel nous sommes placés maintenant, apparaît surtout comme une subordination de la nature au vivant, mais qui, comme nous le montrerons un peu plus loin, est aussi une subordination du vivant à la nature. Il résulte de là que les conditions de la vie et celles de la moralité sont identiquement les mêmes; ce qui implique, à n'en pas douter, que la vie et la moralité sont une seule et même chose, dont ces deux termes désignent soit des aspects divers, soit des degrés différents. Et, s'il en est ainsi, il est clair que ce qui fait la vie est aussi ce qui fait la moralité; que ce qui nous donne l'existence physique est aussi ce qui nous meut vers la perfection morale; c'est-à-dire que le problème de la conscience morale et le problème de la vie ne font qu'un. Ce ne sera donc pas prendre un détour, ce sera, au contraire, marcher droit au but que de nous demander comment se résout le problème de la vie.

Pour cela, nous écarterons de prime abord l'hypothèse, que nous avons du reste discutée plus haut (288)[1], d'après laquelle le vivant serait un produit du jeu des forces de la nature, et son unité, par conséquent, une unité de composition. L'unité de composition n'est pas l'unité véritable, celle qui caractérise l'être et qui se confond avec lui. Si donc le vivant n'était un que par composition, le vivant existerait à la manière du tas de pierres, c'est-à-dire à titre de point de vue de l'esprit, non à titre d'être subsistant en soi. Et, si le vivant ne mérite pas le nom d'être, quel objet le méritera dans la nature? Dirons-nous, comme Gorgias, que l'être n'est point? Dirons-nous qu'il est, et que c'est la matière brute qui le représente? Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à discuter de telles assertions; mais nous sommes convaincu qu'on voudra bien nous en dispenser. Ainsi le vivant *est*, et même il est

1. Voir aussi : *Le Problème de la vie* (*Revue philosophique*, 1er semestre de 1892).

le seul être, attendu que tout ce qui ne vit point n'est ni un ni agissant, et par conséquent n'est point. Mais, si le vivant n'est pas un produit de la nature, il faut qu'il en soit le principe; car la compénétration réciproque et l'identité fondamentale de la nature et du vivant ne permettent pas d'attribuer à chacun d'eux un principe distinct; de sorte que si le vivant est son propre principe, il faut qu'il soit aussi celui de la nature. L'expérience d'ailleurs ne nous montre-t-elle pas que le vivant construit lui-même son corps, et que, par conséquent, tout ce qu'il y a dans ce corps d'harmonie et de finalité est son œuvre et l'expression de son génie? Et, du moment que le vivant fait lui-même la coordination des phénomènes dont son corps est le théâtre, il est certain qu'il fait aussi la coordination de tous les phénomènes de la nature, puisque cette seconde coordination a pour objet de rendre possible la première, et que par suite elle en dérive, du moins téléologiquement. Donc, en définitive, cette harmonie du vivant avec lui-même et avec la nature, dans laquelle consiste sa vie, est l'œuvre du vivant même.

373. Nature du processus vital. — Cela étant, nous avons à nous demander comment il faut comprendre la nature du processus par lequel se crée et s'entretient la vie; car c'est bien là le chemin qui conduit à la solution du problème de la conscience morale. Nous disions tout à l'heure que le vivant englobe dans son être la nature universelle. La vérité est plutôt qu'il tend à l'englober, sans y réussir jamais que d'une manière fort imparfaite. En effet, si quelqu'un de nous était capable de faire converger vers soi en perfection, et par conséquent d'une manière exclusive, tous les phénomènes de la nature, ce quelqu'un serait l'unique être qui pût exister. De plus, rien ne troublant la parfaite harmonie qui le constituerait, il ne connaîtrait ni multiplicité ni vicissitudes. Dès lors il n'existerait ni temps ni espace. Il n'en est pas ainsi. Le temps et l'espace existent, et le vivant n'exerce jamais sur la nature qu'une domination relative et précaire. C'est que ce vivant n'est pas seul à vouloir se subordonner toutes les puissances de la nature. En dehors de lui une multitude d'êtres ont des prétentions semblables, et travaillent comme lui à faire d'eux-mêmes le centre et le principe de tout. Or ces prétentions diverses sont incompatibles entre elles, parce que, si un phénomène est constitué de façon à porter au maximum de puissance une existence particulière, il n'entre plus, ou il entre mal dans la constitution d'une existence différente. De là entre les individus

une lutte nécessaire pour l'empire, c'est-à-dire pour la vie, lutte qui s'accompagne forcément de vicissitudes, et dans laquelle est la raison d'être de l'espace et du temps [1].

Ainsi l'unité de la nature est instable à cause de l'indéfinie multiplicité des vivants, chacun de ces vivants, par sa spontanéité propre, introduisant dans le monde des phénomènes qui rompent l'unité chez les autres. Cette rupture de l'unité n'arrête pas la vie chez un sujet donné, du moins tant qu'elle n'est pas trop complète, ou que le sujet possède assez d'énergie vitale pour pouvoir y faire face ; mais elle oblige le sujet à subir des conditions d'existence qui ne sont pas pour lui les plus favorables, c'est-à-dire à s'adapter à quelque chose qui n'est pas lui, et que pourtant il doit faire sien, puisque, malgré tout, son être est coextensif à la nature universelle, ou plutôt qu'il est cette nature même, unifiée sous l'une des innombrables formes d'unification qu'elle est susceptible de recevoir. C'est en ce sens que nous disions plus haut qu'il y a subordination du vivant à la nature tout autant que de la nature au vivant. En tant qu'il s'efforce de réaliser à son profit l'unité de la nature, le vivant est maître; en tant qu'il rencontre dans la nature des choses qui font obstacle à son individualité, et auxquel les il faut qu'il s'adapte pour pouvoir continuer à vivre, il est subordonné.

Comment se fait cette adaptation? Évidemment, il est impossible qu'elle porte sur quelques-unes des fonctions de la vie, les autres demeurant en dehors. L'être ne se divise pas ainsi. Comme il est tout entier dans chacune de ses parties et de ses fonctions, ce qui intéresse quelque chose en lui intéresse nécessairement tout le reste. Donc c'est, en définitive, sur le vivant dans son intégralité, et par conséquent dans son unité métaphysique, que doit porter l'adaptation. Mais, si le vivant s'adapte tout entier, c'est toujours par l'exercice d'une fonction particulière qu'il s'adapte, les autres fonctions ne coopérant à l'adaptation qu'en vertu de la solidarité qui les unit avec la première : l'animal a faim, il mange ; il a soif, il boit, et ainsi du reste. Quant à l'acte par lequel l'adaptation se fait, ou du moins commence, il est parfait en son genre, c'est-à-dire qu'il est le meilleur possible, non pas absolument, mais relativement aux conditions particulières d'existence dans les-

1. On voit, pour le dire en passant, que la pluralité des existences similaires à celle de chacun de nous, impossible à établir pour chacun de nous par l'expérience, puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes, peut être déduite logiquement de l'existence du temps et de l'espace.

quelles se trouve le vivant à un moment donné. En effet, l'être de chacun de nous c'est la nature universelle. Que dans ce corps de la nature universelle, qui est notre corps, une rupture d'équilibre vienne à se produire, immédiatement l'unité de notre être, et, par conséquent, notre être même sont détruits, à moins qu'au même instant le vivant, par une réaction spontanée qui le modifie lui-même en l'adaptant, ne rétablisse l'équilibre. Or cette réaction bienfaisante qui le sauve est une action parfaite, parce qu'elle le sauve complètement, absolument, et de la seule manière dont il fût possible de le sauver. Car l'unité métaphysique ne comporte pas de degrés. Elle est ou elle n'est pas. C'est pourquoi, si l'action exercée par le vivant l'a adapté, nulle autre action n'eût pu le faire.

374. Perfection relative de l'instinct vital. — On a cependant élevé des objections contre cette perfection relative de l'acte par lequel le vivant, à chaque instant, s'adapte aux conditions nouvelles d'existence que lui font subir tous les autres êtres de la nature. On a dit, après Littré, que l'activité vitale, loin de lutter contre le poison, par exemple, l'introduit au contraire dans les veines, livrant la place à l'ennemi au lieu de la défendre. « La logique de l'empoisonnement, a-t-on ajouté, n'est pas moins remarquable par la complexité de ses détails et par la sûreté de son développement que la logique de la circulation ; ramenées à leur principe métaphysique, qui est une puissance de protection spontanée, elles se confondent toutes deux[1]. » Sans doute il est incontestable qu'un poison introduit dans l'estomac y est traité comme le serait n'importe quelle substance alimentaire. Mais comment voudrait-on qu'il en fût autrement, étant données la disposition des organes et la nécessité des lois physico-chimiques qui président aux phénomènes de la vie comme à tous les autres? Dira-t-on, comme semble le faire l'auteur que nous venons de citer, que la spontanéité vitale agit avec une parfaite indifférence à l'égard de la mort et de la vie? Mais pourtant c'est cette spontanéité qui a créé l'organisme, et qui l'a créé pour la vie, non pour la mort. Dira-t-on que cette spontanéité, si elle n'est pas indifférente, est du moins impuissante, puisqu'elle n'empêche rien de ce qu'il faudrait empêcher? Mais son impuissance n'est pas plus admissible que son indifférence, et toujours pour la même raison, à savoir qu'elle a créé l'organisme. Veut-on nier ce dernier point en donnant gain

1. Brunschvicg, *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1899, p. 219.

de cause au matérialisme absolu? On le peut assurément, et dans ce cas nous n'avons plus rien à dire. Mais, si on ne le veut pas, si on admet qu'un principe métaphysique, qui du reste n'est autre que le vivant lui-même, a créé le corps du vivant en tant que corps organisé, il faut bien admettre aussi que cet acte de création, qui est un acte de réfection continuelle, et par conséquent de conservation, est en même temps un acte de défense contre les causes de destruction qui peuvent menacer cet organisme. La défense peut, dans certains cas, n'être pas efficace, mais elle existe. Du reste, il y a là un fait d'expérience vulgaire, dont le langage même témoigne. Que veut dire étymologiquement le mot *agonie*, sinon *combat* suprême et désespéré, qui termine, et par une défaite, ce perpétuel combat contre la mort qu'est la vie, même chez les plus robustes? La vie, disait Claude Bernard, « c'est l'ensemble des forces qui s'opposent à la mort ». Parce que les forces vitales à la fin sont vaincues, ce n'est pas une preuve qu'elles n'ont pas lutté.

Si l'on accuse d'inertie ou d'impuissance le principe métaphysique de la vie, c'est, probablement, qu'on n'en conçoit pas la nature comme il faudrait la concevoir. Il est certain que, si l'on se représente ce principe comme une force immatérielle agissant du dehors sur une matière brute qu'elle plie et façonne en forme de corps organisé, il est incompréhensible que cette force trahisse parfois son œuvre en y introduisant ce qui doit la détruire. Mais telle n'est pas la nature du principe de la vie. Ce qui crée la vie, nous l'avons dit, c'est le vivant lui-même, par conséquent quelque chose qui a déjà une forme et une structure, et qui tend à se développer, non pas au hasard, mais suivant une loi définie. La conséquence, c'est que le premier besoin du vivant c'est de se donner des organes conformément à un certain type, ou de conserver ces organes si déjà ils existent. Qu'après cela le fonctionnement de ces organes faits pour la vie introduise en eux quelque chose qui, d'après les lois générales de la nature, doit nécessairement les détruire, il ne faut pas en accuser le principe métaphysique de la vie, qui n'a fait que ce qu'il fallait qu'il fît avant tout, maintenir ses organes et leur fonctionnement normal, quitte à en subir les conséquences. Il n'y a donc réellement pas lieu d'objecter à l'infaillibilité de la réaction du vivant la part que prend à la maladie et à la mort l'exercice même des fonctions de la vie. La seule question qui se pose à propos de cette infaillibilité, c'est de savoir si l'organisme, assailli par des forces réfractaires à la loi de coordina-

tion que lui-même tend à imposer à toute la nature pour se conserver, et peut-être incapable de tenir tête à ces forces, défend le terrain pied à pied, et reconstitue à chaque moment son unité telle qu'elle peut être après les échecs subis. Or nous disons qu'il en est nécessairement ainsi; parce que, s'il en était autrement, si l'organisme s'abandonnait toutes les fois qu'il est attaqué par des ennemis du dehors, comme il est attaqué constamment, le moindre choc l'anéantirait, de sorte qu'il ne subsisterait pas deux instants consécutifs.

Nous croyons donc être en droit de maintenir ce que nous avons dit. Du moment qu'on reconnaît l'unité du vivant avec son caractère métaphysique, — et comment ne pas la reconnaître? — on doit reconnaître aussi que cette unité est pour le vivant un principe de cohésion, par conséquent une force qui lutte contre les influences adverses tendant à le détruire, par conséquent encore un principe de transformation et d'adaptation aux conditions nouvelles d'existence que la nature lui impose à chaque instant. Ce principe, que nous avons appelé plus haut (178), et que nous continuerons à appeler l'*instinct vital*, remplit un double office, statique et dynamique : statique, puisque sa fonction essentielle est de conserver, et que, s'il transforme, ce n'est jamais, en définitive, que pour maintenir ce qui est; dynamique, puisqu'il fait tout dans l'organisme, et qu'il est la cause directe de tous les changements qui s'y produisent. De plus, son action est parfaite en soi, quoiqu'elle puisse être inefficace contre les assauts que l'organisme subit du dehors. C'est de cet instinct vital que, la vie s'étendant, s'élevant, se spiritualisant de plus en plus, des degrés les plus infimes aux degrés supérieurs de l'échelle des êtres, sortira enfin chez l'homme la conscience morale.

375. Genèse de la conscience morale. — Nous venons d'étudier le processus vital principalement au point de vue de la constitution physique de l'être vivant. Mais il y a dans la vie autre chose à considérer que l'organisation proprement dite : il y a la conscience, nous voulons dire la conscience psychologique. La conscience — non pas, évidemment, la conscience distincte, mais cette conscience sourde et obtuse autant qu'on voudra qu'admettait Leibniz — est un concomitant de tous les phénomènes de la vie sans exception; d'abord parce qu'il serait étrange qu'étant quelque part elle ne fût pas partout, et ensuite parce que, si elle n'était pas un fait d'une généralité absolue, elle dépendrait,

comme nous l'avons dit déjà (280), d'antécédents phénoménaux que la science aurait le devoir de rechercher et la possibilité de découvrir, ce qui n'est pas admissible. Il y a plus : la conscience n'est pas seulement un concomitant des phénomènes de la vie, elle est encore un facteur nécessaire de la production de ces phénomènes. Non pas qu'elle leur soit antérieure, étant elle-même une fonction de la vie; mais, tout en naissant avec eux, elle les conditionne, en même temps qu'ils la conditionnent elle-même. L'expérience fournit à cet égard des preuves certaines. Ce que l'on a nommé l'action du physique sur le moral et du moral sur le physique est une vérité incontestable. Peut-être ce fait n'est-il pas toujours bien compris; du reste il n'est pas aisé à comprendre. L'idée la plus satisfaisante que l'on puisse s'en faire c'est, croyons-nous, que le processus physiologique et le processus psychologique et mental sont, au fond, un seul et même processus, lequel est proprement la vie; seulement, dans ce processus unique subsiste une dualité, et c'est tantôt de l'un, tantôt de l'autre des éléments dont il se compose que dépend sa marche et le cours de son développement. Quoi qu'il en soit, l'action de la conscience sur les phénomènes organiques paraît aussi certaine, quoi qu'on en ait dit, que l'action des phénomènes organiques sur la conscience, pour y déterminer le plaisir et la douleur, le désir et l'aversion, etc.

Voici donc associé de la manière la plus étroite au processus physique de la vie un processus tout différent, le processus mental. Par conséquent, ne voir dans un vivant que des organes et des fonctions physiologiques ce serait ne voir qu'une partie de son être, ou plutôt l'une des faces de son existence. Si le vivant est vraiment un, son unité enveloppe non pas seulement tous les phénomènes de sa vie extérieure et physique, mais encore ceux de sa vie intérieure et mentale; de sorte que ces deux vies, se pénétrant l'une l'autre au point de s'identifier, en réalité n'en font qu'une.

Mais la conscience comporte deux degrés. A son degré inférieur elle paraît liée à la vie organique, dont elle est à la fois une condition et une conséquence, et qu'elle ne dépasse jamais. Toute sa raison d'être c'est alors, à ce qu'il semble, de servir d'intermédiaire entre le besoin physique, qu'il faut satisfaire, et le mouvement par lequel il pourra être satisfait. C'est ce que nous voyons chez les animaux. Chez l'homme il en va autrement. A une perfection de l'organisme beaucoup plus grande sans doute que celle qui se rencontre chez les animaux les plus parfaits correspond en

lui un développement considérable de la conscience. L'homme n'a plus seulement, comme l'animal, conscience des états de son corps sous les formes du plaisir, de la douleur, du désir; il a, peut-on dire, conscience de sa conscience même. L'animal voit ou entend, jouit ou souffre, et agit en conséquence : l'homme éprouve les mêmes impressions, et de plus il sait qu'il les éprouve, c'est-à-dire qu'il en fait des objets pour une conscience plus haute, qui est comme une *réflexion* de la première. De là pour lui un avantage considérable, qui est le pouvoir de régir, au moins dans une certaine mesure, sa propre activité : car un désir qu'on aperçoit en soi-même est un désir dont on peut se rendre maître. Dans la vie animale tout était fatal, parce que les faits de conscience dépendaient des états physiques, et les états physiques des faits de conscience, sans que rien pût arrêter ou modifier cet engrenage. Dans la vie supérieure et humaine tout acte qui s'accompagne d'une conscience distincte devient un acte libre, parce que là où est la conscience distincte est aussi la réflexion, laquelle est un pouvoir d'arrêt et d'inhibition. Grâce à cette faculté de réflexion, l'homme peut se détacher du présent, prévoir l'avenir, et, comme l'a dit Cicéron dans une phrase célèbre : *Homo, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, et rebus præsentibus adjungit atque annectit futuras, facile totius vitæ cursum videt, ad eamque degendam præparat res necessarias*[1].

Il peut sembler, il est vrai, que les animaux supérieurs tout au moins soient capables de prévisions semblables. Ainsi, sans parler des abeilles et des fourmis, dont la prévoyance est évidemment l'effet d'un instinct auquel la pensée est étrangère, un chien s'abstiendra d'une action qu'il sait susceptible de lui attirer un châtiment. Mais il y a une grande différence à faire entre la sagesse toute mécanique de l'animal, dont le ressort est dans les lois de l'association des faits de conscience, et la sagesse intelligente de l'homme qui sait ce qu'il fait, et qui le fait parce qu'il le veut. La réflexion, chez les animaux, est un paradoxe que les faits ne justifient pas, quoi qu'on en dise.

A s'en tenir à ce que nous venons de dire, il semblerait que la pensée réfléchie ait pour office unique de combiner les actions par lesquelles l'homme peut se procurer la plus grande somme

1. *De Officiis*, livre Ier, IV.

possible de satisfactions sensibles avec un minimum de douleurs. En réalité, son rôle est beaucoup plus étendu. Si l'homme est capable d'accomplir de propos délibéré une action en elle-même sage, c'est parce qu'il juge, et s'il juge, c'est parce qu'il forme des concepts. Mais la faculté des concepts ne se limite pas à une généralisation des choses de l'expérience. Pour pouvoir interpréter l'expérience même il faut aller plus loin, et créer des concepts purement abstraits, lesquels, n'ayant point d'expression dans le langage de la sensibilité, n'auront plus avec l'expérience qu'un rapport éloigné. Or, quand on est une fois entré dans la voie des concepts abstraits, il arrive nécessairement que ces concepts, quoique pures idéalités, prennent au regard de l'esprit une valeur propre et absolue. Dès lors un conflit s'élève entre l'intérêt qui s'attache pour nous à ces mêmes concepts, ou plutôt à leurs objets idéaux, et celui qui s'attache aux satisfactions que la vie selon les sens semblait nous promettre. Il faut donc choisir entre ces deux attraits contraires, et c'est précisément le choix de l'idéal qui constitue pour l'homme la moralité.

Tant que la conscience demeurait spontanée chez les êtres vivants, le côté mental et le côté physique du processus vital s'équilibraient en quelque sorte; si bien qu'il paraissait difficile de décider laquelle est la plus importante, de l'action des appétits et des représentations sur les phénomènes organiques, ou de celle des phénomènes organiques sur les représentations et les appétits. Avec l'apparition de la pensée réfléchie cet équilibre est rompu. La pensée n'a pas plus de prise sur les phénomènes de la vie physique qu'elle n'en avait auparavant; mais la vie physique elle-même, qui chez l'animal était une fin absolue, passe à l'état de fin relative, et se subordonne à quelque chose de supérieur, dont elle est la condition essentielle, et qui la dépasse infiniment. Pourtant, en se développant ainsi du côté mental, la vie ne cesse pas d'être elle-même; au contraire, elle se perfectionne, et, par conséquent, elle réalise de plus en plus son essence. Sans parler de la différence des constitutions organiques, il est évident que la vie de l'homme est plus parfaite que celle de l'animal, puisque l'homme possède dans le pouvoir de penser un moyen de rendre son existence plus heureuse et plus belle. Et puisque ce pouvoir a son fondement dans la vie organique, — car il serait insensé de vouloir le faire dériver d'ailleurs, — il est clair qu'en engendrant la pensée réfléchie, qui doit se servir d'elle pour la réalisation d'un idéal, la vie ne fait que s'élever et s'achever sans sortir d'elle-même; de

sorte que l'œuvre qu'accomplit la pensée réfléchie, celle du moins à laquelle elle est appelée, c'est encore une œuvre vitale.

376. Nature et fonction de la conscience morale. — Ce n'est donc pas en un sens métaphorique que doit être entendu le terme si souvent employé de *vie morale;* c'est au sens propre. La vie morale est vraiment *une vie,* ou plutôt elle est *la vie,* la vie à son degré le plus élevé d'expansion et de puissance. Et, s'il en est ainsi, si la vie morale n'est pas autre chose que l'efflorescence et l'épanouissement de la vie physique, que sera la conscience morale, sinon la forme supérieure de l'instinct vital? L'instinct vital à ses plus bas degrés travaille sans cesse à nous maintenir en état d'harmonie et d'unité avec la nature, mais avec la nature prise elle-même à ses degrés les plus infimes de perfection. La conscience morale, du moins à son maximum de développement, nous fait uns avec la nature en tant que la nature est divine, étant l'œuvre, et par conséquent, en un sens, l'être même de Dieu. La différence est considérable sans doute; mais elle n'implique pas que l'instinct vital agisse ici et là par des voies différentes. La conscience morale n'est donc, en définitive, qu'un instinct, rationnel, cela va sans dire, comme tout instinct d'ailleurs, qui nous commande l'action à faire pour conserver avec la nature cette union supérieure qui est la moralité, de même que l'instinct animal commande à l'oiseau ou à l'insecte les actions extérieures qui sont nécessaires à la conservation de leur vie ou à la propagation de leur race. Et, de part et d'autre, la violation de l'instinct entraîne une souffrance, cette souffrance qui, dans l'ordre de la moralité, s'appelle le *remords;* ce qui n'empêche pas d'ailleurs l'instinct moral d'être violé souvent, parce que le remords ne se fait sentir vivement en général qu'après la faute commise, et que de plus il est parfois impuissant à contrebalancer l'attrait du plaisir entrevu à la suite de l'acte coupable.

Ce que la conscience morale commande c'est une action particulière, variable avec les individus suivant l'état de leur intelligence et le degré de moralité auquel ils sont parvenus, de même que l'action commandée à l'organisme par l'instinct vital inférieur est toujours relative à l'état de cet organisme au même moment. La conséquence, c'est qu'il faut abandonner la doctrine communément admise d'après laquelle la morale est une et universelle, ou que du moins il est nécessaire d'y introduire d'importantes modifications. Sans doute il y a dans la conscience de tous les hommes un fond immuable, consistant dans l'idée qu'il y a des choses per-

mises ou ordonnées et des choses défendues, des actions louables et des actions blâmables. Peut-être même les hommes sont-ils d'accord pour réprouver certaines pratiques qui, si elles venaient à se généraliser, rendraient impossible le maintien de quelque état social que ce soit; de même qu'on retrouve sous toutes les formes de la vie de communs principes de structure et des fonctions qui ne peuvent manquer d'être absolument générales, puisqu'elles sont essentielles à tout ce qui vit, la nutrition, par exemple, et la reproduction. Mais pourtant il est certain qu'avec une bonne foi entière, les hommes se font sur la matière de la moralité, c'est-à-dire sur l'objet du devoir, les conceptions les plus différentes. C'est que les idées morales d'un individu expriment d'une certaine manière l'état de son intelligence avec la qualité de ses sentiments, et que tous les hommes sont loin d'être égaux sous ce rapport. Ainsi la loi morale est diverse, en tant que présente à la conscience de chacun de nous et inspirant nos actes. Mais ne peut-on pas dire au moins qu'elle subsiste indépendante de nos jugements, et qu'elle nous impose à tous les mêmes maximes de conduite? C'est là une doctrine qui paraît insoutenable, quoiqu'elle ait été soutenue par un penseur de premier ordre, Kant. Comment admettre, en effet, que les principes de la vie pratique puissent être les mêmes pour un sauvage ignorant, rempli de préjugés puérils et barbares, et pour un civilisé instruit dans les sciences, éclairé par la philosophie, et formé à la vertu par une solide éducation morale? Voit-on quel sens prendraient dans la vie d'un Peau-Rouge, qui d'ailleurs n'en a pas la moindre idée, tels devoirs que la conscience présente à un Descartes ou à un Newton comme étant pour eux d'obligation stricte, le devoir, par exemple, de travailler de toutes leurs forces au progrès de l'esprit humain? Il faut donc reconnaître que la loi morale est diverse, en ce sens qu'elle ne commande pas à tous les mêmes choses. Il y a des degrés dans le développement de la raison chez les différents individus, et, par conséquent aussi, dans l'obligation qui leur incombe de travailler à la réalisation du bien. C'est pourquoi chacun, en suivant sa conscience, accomplit des actions qui peuvent être bonnes vu l'état de son esprit et le milieu moral au sein duquel il vit, mais que devrait s'interdire peut-être une conscience plus éclairée vivant dans un milieu supérieur.

Mais, à prendre ainsi les choses, dira-t-on, n'allez-vous pas absoudre et même justifier, sous prétexte qu'ils sont conformes à la conscience du sujet, les actes en eux-mêmes les plus abominables? A cela nous répondrons : Abominables par rapport à vous,

qui êtes des hommes de haute culture morale, soit; mais qui vous dit que telle action que vous vous permettez sans hésiter, parce que, dans l'état actuel de votre conscience, vous n'y voyez aucun mal, ne paraîtrait pas abominable à des hommes d'une culture plus haute encore que la vôtre? La fornication, qui chez les anciens était considérée comme parfaitement indifférente, et dont les Turcs ne font aucun cas, est tenue par les Chrétiens pour un péché grave. Et que d'exemples du même genre on pourrait citer! Comment ferons-nous donc si nous ne pouvons pas agir d'après la conscience actuelle de peur que cette conscience ne soit condamnée un jour par une conscience plus avancée? Pourtant il faut vivre, et les seules règles de vie que je puisse adopter sont celles que je connais, non celles qui régneront sur le monde dans mille ans d'ici et que je ne connais pas. L'insecte construit son corps d'après des principes différents de ceux que suit l'oiseau dans la construction du sien, et d'ordre inférieur: direz-vous qu'il faut qu'il les abandonne pour prendre ceux de l'oiseau? Obligerez-vous, comme dit Spinoza, le chat à vivre « sous les lois de la nature du lion »? Chaque vivant se développe et vit suivant la loi de son espèce. Mais l'impuissance où nous sommes de franchir les bornes de notre raison effective pour concevoir et adopter les maximes d'une raison supérieure, n'est pas moindre que celle d'un animal à quitter son espèce pour entrer dans une autre. Nous sommes donc en droit de dire que la morale, en tant que règle pratique, se ramène tout entière à cette formule simple: *Agir conformément à sa conscience actuelle.* C'est la conscience actuelle qui commande dans l'ordre moral, comme c'est le vivant actuel qui agit pour conserver son corps par l'exercice des fonctions vitales. Et cela n'est pas seulement nécessaire, cela est bon. La conscience, comme l'a dit Fichte, *ne saurait être erronée*, parce que ce qu'elle prescrit à l'individu c'est, non pas sans doute le meilleur en soi, mais le meilleur pour cet individu, étant donné le degré de sa capacité intellectuelle et de sa culture morale.

Maintenant il va de soi que cette conscience actuelle, toujours imparfaite, toujours inadéquate à la vérité absolue, c'est un devoir, et même le premier devoir de l'homme, de l'éclairer autant que possible. La conscience est progressive comme toute forme de l'instinct. Cependant entre la conscience morale et l'instinct vital, par exemple, il y a sous ce rapport une différence importante. L'instinct vital semble destiné à créer et à maintenir un type. C'est pourquoi on peut dire, sans préjudice pour la vérité du transformisme, qu'il ne peut sortir des limites de l'espèce : le

chien n'aspire pas à devenir homme. Et, de même qu'il ne peut s'élever au-dessus de l'espèce, il ne peut tomber au-dessous. Un type animal est un idéal que nul ne représente en perfection, et qui, par conséquent, comporte un progrès indéfini ; mais ce progrès est comme l'infléchissement de la courbe vers l'asymptote : il a une limite infranchissable. L'instinct moral que l'on nomme *conscience* ne connait point d'espèces, et par là même il n'admet de limites en aucun sens. Il peut rétrograder, et c'est ce qui arrive lorsque l'homme s'abandonne à des passions avilissantes. Il peut se perfectionner aussi, et dépasser toutes les bornes qu'on prétendrait lui assigner, parce que, du moment où vous prenez pied dans le domaine de la raison, il vous appartient tout entier. Sans doute on peut s'immobiliser dans ce domaine, comme les Chinois; mais, si l'on marche, on tend à un absolu, qui n'est plus relatif comme l'espèce, mais qui est l'absolu même, l'absolument absolu. C'est pourquoi tout arrêt dans l'effort que fait l'homme pour progresser moralement est une déchéance. Nous devons courir sans relâche au terme inaccessible. *Soyez parfaits,* dit l'Évangile, *comme votre Père céleste est parfait.*

Voici donc, en définitive, comment doit se concevoir l'office de la conscience morale. La conscience indique et même prescrit à la volonté empirique de l'homme l'action qui le fait un avec lui-même et avec la nature, étant donné l'état présent de son intelligence et la connaissance qu'il a du bien. Si cette voix n'est pas entendue, le sujet déchoit. La vie n'est pas anéantie en lui, mais elle rétrograde. Elle se reconstitue, mais moins pleine et moins parfaite qu'auparavant. Si, au contraire, le sujet a obéi à sa conscience, il n'a pas seulement maintenu le niveau de sa perfection, il l'a élevé. Car, comme il n'y a rien de stable dans tout ce qui est soumis à la loi du temps, ce qui ne baisse pas, nécessairement, monte. C'est ainsi que la conscience morale, en nous révélant le devoir présent, nous ouvre des perspectives sur l'absolu, et qu'en nous donnant une moralité relative, elle nous achemine vers le souverain bien.

377. Théorie du développement empirique de la conscience morale. — Si la conscience morale est progressive, et si même la carrière de son développement possible est infinie, c'est un problème d'un haut intérêt pratique que celui de savoir sous quelles formes et suivant quelles lois elle se développe. Ce problème, tous ceux qui se font de la conscience morale l'idée que s'en faisaient Kant et Rousseau l'ont naturellement

méconnu; mais les philosophes de l'école anglaise contemporaine l'ont, au contraire, étudié avec soin, MM. Darwin et Spencer principalement. Nous ne pouvons donner ici qu'un rapide aperçu de leurs théories.

Le fond de la nature humaine, comme de toute nature vivante, c'est l'effort pour vivre, pour durer, pour se satisfaire, en un mot c'est l'*égoïsme*. Mais à cette première tendance vient, chez les mêmes vivants, s'en ajouter une autre toute contraire, l'*altruisme*. Comment naît cette seconde tendance? Nos deux auteurs là-dessus ne paraissent pas être entièrement d'accord. Chez Darwin l'apparition du sentiment altruiste est surtout un *accident heureux*, qui donne aux sujets chez lesquels il se manifeste une certaine supériorité dans la lutte pour la vie, supériorité en vertu de laquelle cet accident tend à se consolider et à croître en intensité chez les représentants successifs de l'espèce. M. Spencer ne fait pas, comme Darwin, appel au hasard; il croit que les sentiments altruistes procèdent d'une manière directe des sentiments égoïstes « sympathiquement excités ». Le spectacle de la souffrance d'autrui nous rappelle nos souffrances passées; c'est pourquoi il nous est pénible. De là viennent la *générosité* et la *pitié*. Du reste le sentiment altruiste a pour condition indispensable le sentiment égoïste correspondant. Ainsi, « les gens d'une bonne santé, après avoir été sérieusement malades, deviennent bien plus tendres pour ceux qui sont malades qu'ils ne l'étaient auparavant. C'est qu'ils ont maintenant les sentiments égoïstes qui, étant sympathiquement excités, produisent les sentiments altruistes appropriés[1]. » Par là s'expliquent, suivant M. Spencer, non seulement les sentiments élémentaires, mais encore des sentiments très complexes, comme celui de la justice. L'horreur que nous cause l'injustice n'est pas autre chose que l'amour de la liberté personnelle sympathiquement excité par la vue de ce qui restreint la liberté d'autrui. D'abord intimement connexe au sentiment égoïste correspondant, le sentiment altruiste s'en détache peu à peu et finit par vivre d'une vie propre. Quand il a pris un caractère suffisament *représentatif*, le sujet, sans faire aucun retour sur lui-même, devient capable de s'émouvoir des attaques les plus indirectes portées à la liberté d'autrui, et répugne de plus en plus à l'empiètement sur les droits des autres. L'histoire, d'ailleurs, confirme ces vues, puisqu'elle nous montre que « le type de nature qui se soumet le plus facilement à l'esclavage est celui qui

1. *Principes de psychologie*, t. II, p. 618.

est prêt à jouer le rôle de tyran quand l'occasion le sert ; tandis qu'avec la tendance croissante à résister à l'agression se produit une tendance décroissante à l'agression chez ceux qui sont au pouvoir[1] ».

Par là s'expliquent les *instincts sociaux*, c'est-à-dire ceux qui font de l'homme un être capable de vivre en société; mais quelle sera l'origine des *instincts moraux*, comme la tempérance, la chasteté, etc., qui concernent beaucoup plus la vie privée que la vie sociale? Les instincts moraux, suivant MM. Darwin et Spencer, dérivent des instincts sociaux, ou plutôt ils ne sont que les instincts sociaux eux-mêmes sous leur forme la plus élevée. Les civilisations commençantes les ignorent. Les « vertus strictement sociales », dit Darwin, indispensables au maintien de toute société quelque élémentaire qu'elle soit, ont été seules estimées dans le principe. Les vertus individuelles et privées ont, au contraire, été méconnues d'abord ou dédaignées. Mais, l'organisation sociale devenant plus complexe et plus délicate, des exigences nouvelles s'imposèrent aux individus. Ainsi la luxure publique et l'intempérance sans frein sont contraires aux conditions d'existence d'une société policée, et tendraient, si elles venaient à se généraliser, à ramener une telle société à l'état barbare. Il était donc nécessaire, pour que la civilisation progressât, que les hommes refrénassent les penchants qui les portaient à la débauche. Par conséquent, c'est l'intérêt social qui est le principe des vertus personnelles mêmes. En posant l'altruisme, en en déterminant les conditions, on détermine donc les conditions de la moralité tout entière.

Il est impossible de méconnaître la force et l'intérêt de ces considérations. Nous en reconnaîtrons même le bien fondé à l'égard de tout ce qui concerne le développement de la conscience morale de l'humanité à travers le temps. Empiriquement, MM. Darwin et Spencer ont raison. Peut-être leurs explications pèchent-elles sur quelques points de détail; mais peu importe, leur méthode est la vraie, et c'est là l'essentiel. La seule chose que nous ne puissions pas leur accorder, c'est que dans l'égoïsme soit l'explication intégrale de l'altruisme, et dans les vertus sociales la raison d'être dernière des vertus morales. Partout où il y a progrès et développement il y a vie, et partout où il y a vie il y a un germe que le processus de croissance n'explique pas, puisqu'il le suppose. Toute la série des accroissements qu'a pu prendre un corps vivant à par-

1. P. 650.

tir de l'instant où il a commencé d'être s'est produite conformément aux lois de la physique et de la chimie, par conséquent du mécanisme; et cependant il n'est pas vrai qu'une combinaison quelconque d'atomes mécaniquement assemblés puisse jamais faire un vivant. Nous avons déjà traité ce point; inutile d'y insister, quoique la réserve que nous venons de formuler fût nécessaire. Cette réserve faite, une chose est certaine selon nous : c'est que la conscience de l'humanité, sans naître à proprement parler, — bien que le sentiment de tel devoir particulier puisse et doive avoir, en général, une origine assignable, — a dû avoir des commencements infimes; et que c'est le progrès des idées et la complexité croissante des rapports sociaux qui l'ont développée, et l'ont amenée au point où nous la voyons arrivée aujourd'hui chez les nations les plus civilisées. Quant à la conscience des individus, rien n'empêche, croyons-nous, d'admettre, avec MM. Darwin et Spencer, qu'elle est en grande partie un produit de l'hérédité, toujours sous la réserve du germe métaphysique qui ne se crée ni ne s'hérite; de sorte que les tendances morales que manifeste un enfant dès le plus bas âge ont leur principe dans les dispositions que se sont données par la pensée et par l'action ses ancêtres depuis des siècles. Dès lors rien de plus légitime, pour expliquer la formation de la moralité générale à laquelle une nation telle que la nôtre, par exemple, est parvenue à l'heure présente, que d'invoquer la longue série des expériences que nous ont transmises avec leur sang les générations qui nous ont précédés : rien de plus naturel, pour accélérer le développement de cette moralité, que de s'adresser, comme l'a fait l'école anglaise, aux sciences biologiques et aux sciences sociologiques, c'est-à-dire aux sciences qui, nous enseignant quelles lois président aux phénomènes de la vie individuelle et à ceux de la vie sociale, peuvent le mieux nous faire connaître par quels moyens il est possible d'améliorer l'une et l'autre.

378. Le progrès moral. — Le progrès de la conscience morale de l'humanité est, comme le dit M. Spencer, dans la nature des choses; mais les choses, ici, ce sont nos idées et nos volontés. Donc, en définitive, sans cesser d'être régi par des lois nécessaires, le progrès moral dépend de nous. Dès lors il est clair que ceux qui ont le bonheur de posséder une conscience morale supérieure sont tenus par cette conscience même de répandre autour d'eux la lumière. C'est pourquoi le prosélytisme moral est une vertu très louable et très nécessaire. Toutefois, il y a ici des excès à

craindre et une mesure à garder. Dans un État tous les citoyens n'atteignent pas le même niveau moral : il peut même y avoir entre eux sous ce rapport des différences considérables. La masse, nécessairement, est en retard sur l'élite; et comme c'est le degré d'avancement de la masse beaucoup plus que celui de l'élite qu'expriment les institutions et les lois, il peut arriver qu'il existe une disproportion très grande entre les pratiques de gouvernement auxquelles donnent lieu ces institutions et les aspirations de la classe la plus éclairée de la nation. Que ces aspirations aient le droit de se manifester, c'est chose évidente. Il est même très désirable qu'elles se manifestent, parce que c'est la condition du progrès que les idées des plus sages pénètrent dans l'esprit de ceux qui le sont moins, et qui sont le grand nombre; car nulle réforme n'est solide et durable que si elle est acceptée et voulue par la communauté des citoyens. Mais, d'autre part, ceux qui sont à la tête du mouvement social doivent se garder sur toutes choses de prétendre imposer à la nation entière des maximes de conduite auxquelles l'évolution naturelle de ses idées ne l'a pas amenée encore, et que, par conséquent, elle n'est pas préparée à suivre. Car alors un conflit violent ne peut manquer de s'élever entre la conscience nouvelle qu'on cherche à éveiller chez cette nation, et des institutions fondamentales qu'il est impossible de transformer en un jour, et auxquelles peut-être son existence même est attachée pour le présent. Et il n'est pas bon qu'une nation se trouve ainsi placée entre le devoir de vivre, le premier de tous pour elle et le plus sacré, et le devoir de suivre une vérité supérieure. C'est pourquoi nulle part mieux qu'ici le précepte de saint Paul n'est applicable: *Non plus sapere quam oportet, sed sapere ad sobrietatem.* Il vaudra toujours mieux souffrir en silence des abus inévitables que de les révéler trop bruyamment, et de travailler trop brutalement à les détruire, au risque de renverser l'État lui-même[1].

Que la conscience morale de l'humanité soit en progrès, c'est un fait incontestable. Nous avons vu disparaître l'esclavage, le servage,

1. « Le grand malheur, — écrivait le comte Totstoï, — le malheur qui perd des milliers d'entre nous, ce n'est pas que les hommes vivent sottement, c'est qu'ils ne vivent pas *suivant leur propre conscience*. Les hommes substituent à leur conscience propre une autre conscience plus haute que la leur même; et comme ils n'ont pas la force de vivre suivant une conscience supérieure à la leur, ils ne vivent ni suivant celle-là ni suivant la leur, et ainsi ils vivent sans conscience. » (Voir le *Temps* du 4 janvier 1899.) Rien de plus juste, à notre avis, que cette manière de voir; ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que les plus ignorants ne doivent pas se laisser guider par les plus sages, et que la *direction de conscience* n'est pas une chose très légitime et très nécessaire. Il y a une grande différence entre écouter les conseils et les inspirations d'autrui, et substituer à sa propre conscience la conscience d'autrui.

les autodafés, la torture, le pouvoir absolu des rois, une foule d'autres institutions ou coutumes barbares. En dépit de toutes leurs misères, les peuples modernes ont manifestement pour aspirations suprêmes la justice et la liberté; et rien n'indique que ce mouvement doive rétrograder, ou seulement s'arrêter, tant que, par suite de circonstances extérieures telles que celles qui rendent inévitable un jour l'extinction de la vie sur notre globe, la cervelle humaine n'aura pas dégénéré. Nos idées morales sont plus généreuses et plus saines que celles de nos pères, c'est certain. Valons-nous mieux qu'eux? Ceci est une autre affaire. Les exigences de notre conscience sont plus grandes. Y sommes-nous plus fidèles? Notre volonté est-elle meilleure? On ne peut le dire, et pourtant c'est là l'essentiel; car il y a plus de moralité à obéir aux lois d'une conscience médiocrement éclairée qu'à s'affranchir de celles d'une conscience plus parfaite. Les idées se manifestent par des paroles ou par des écrits; mais la volonté de bien ou mal faire est un phénomène obscur, que discernent souvent mal ceux-là mêmes qui en sont les agents, et dont on ne peut juger que par ses conséquences fort complexes et fort incertaines elles-mêmes. C'est pourquoi il est difficile de se prononcer sur la question de savoir ce que valent les générations présentes par comparaison avec celles qui les ont précédées. Cependant il est une considération qui est de nature à nous donner confiance à cet égard. Les idées ne sont pas dans l'esprit des représentations inertes, ce sont des forces; elles nous inclinent à agir. Donc, par cela seul que nous pensons mieux, nous devons agir mieux; et, de fait, il est certain que depuis quelques siècles nos mœurs sont devenues notablement plus douces et moins grossières. Mais ceci ne résout pas encore la question : valons-nous mieux? Car ce n'est pas la valeur intrinsèque des actions qui fait leur valeur morale, c'est la pureté de l'intention qui les a dictées. Or la pureté des intentions est une chose que nous pouvons apprécier dans des cas particuliers, mais dont on ne peut étudier les variations dans l'humanité en général. Donc tout ce que l'on peut dire c'est qu'avec le progrès de la civilisation les hommes ont appris à mieux penser et à mieux agir. Quant à savoir si la moralité proprement dite avance ou rétrograde sur notre globe, c'est une question qu'il est inutile de poser, puisque nous sommes incapables de la résoudre.

CHAPITRE III

LA LOI MORALE

379. Résumé des doctrines qui précèdent. — L'idée fondamentale à laquelle se rattachent les théories que nous avons exposées dans le précédent chapitre, au sujet de la conscience morale, c'est que la moralité est l'achèvement et la perfection des puissances de notre être, la plus haute expression d'une vie qui, à sa racine, n'est que nutrition, comme chez la plante; à un degré plus élevé, sensation et mouvement, comme chez l'animal; à un degré plus élevé encore, réflexion et capacité de se gouverner soi-même; et qui se développe sans cesser d'être une, de même que d'une tige, frêle à sa naissance, sortent un tronc, des branches, des rameaux, des feuilles, des fleurs et des fruits. Cette façon de concevoir la moralité ne surprendra, croyons-nous, personne parmi les philosophes aux yeux desquels ce qui achève la nature est aussi ce qui l'explique; de sorte que l'ordre moral est la vraie raison d'être de la vie animale et de la vie végétative; bien que la moralité ne puisse se réaliser sans avoir pour soubassement la vie végétative et la vie animale, ou plutôt, justement, parce qu'elle ne le peut pas. Si la vie morale n'est que le prolongement et l'épanouissement de la vie physique, il faut admettre, comme nous l'avons montré déjà, que ce qui règle la vie morale, à savoir la conscience morale, n'est que le degré supérieur et la forme parfaite de ce qui préside aux fonctions du corps organisé, c'est-à-dire de l'instinct vital. Ces principes posés, il nous reste à examiner quelle théorie de la moralité va pouvoir s'en déduire.

380. Nature du devoir : doctrine de Kant. — La fonction de l'instinct, à son plus haut comme à son plus bas degré,

c'est, avons-nous dit, de créer et d'entretenir la vie. Mais la vie rencontre des obstacles. Dans la vie physique ces obstacles viennent de la nature extérieure au vivant; car, bien que le vivant englobe dans son être métaphysique la nature universelle, on peut dire cependant que cette nature lui est extérieure; et même c'est la nécessité où il est de s'adapter sans cesse aux conditions nouvelles d'existence que la nature lui impose qui le fait soumis à la loi du devenir et appartenant au temps, alors que, par son être métaphysique, il n'appartient qu'à l'éternité. Dans la vie morale les obstacles ne viennent plus, au moins directement, de la nature extérieure, mais du vivant lui-même. Ce sont alors les passions qui, cherchant le plaisir dans l'exercice anarchique des fonctions particulières, tendent par là même à la dissolution de la vie supérieure et morale, puisque la vie avant tout est unité. C'est donc du sein même de notre être que naissent, pour se faire la guerre et pour nous déchirer par leurs divisions, ces *deux hommes* dont parle saint Paul, l'homme qui veut vivre et celui qui veut jouir, quelque certitude qu'il ait d'en mourir.

A vrai dire, la lutte des deux combattants ressemble moins à un combat corps à corps qu'à une compétition devant un juge. Le juge c'est la volonté phénoménale, plus ou moins éclairée par la réflexion, plus ou moins maîtresse d'elle-même par conséquent, et par là plus ou moins disposée à donner gain de cause à l'homme de la vie contre l'homme de la jouissance.

Les deux adversaires ont des manières fort différentes de présenter leurs requêtes. L'homme de la jouissance réclame comme réclame la faim, qui veut manger, et qui n'a pas à dire pourquoi, parce que la faim ne connaît pas la raison, avec laquelle elle n'a rien de commun. L'homme de la vie, au contraire, réclame au nom de la raison seule. Le premier crie, comme pour étourdir; le second ne crie pas, mais il commande. Il nous faut étudier la nature de ce commandement.

Qu'est-ce que le devoir commande? On sait comment Kant répondait à cette question. Le devoir, selon Kant, n'est pas l'un de ces *impératifs conditionnels* ou *hypothétiques*, « impératifs de la prudence ou de l'intérêt », qui commandent en vue d'un but extérieur à atteindre, comme la santé, la considération ou la fortune, et auxquels on peut se dispenser d'obéir en renonçant aux avantages que leur accomplissement devait procurer; c'est un *impératif catégorique*, c'est-à-dire qui commande sans condition, parce qu'il a sa fin en lui-même. C'est donc aussi un impératif qui ne com-

mande que lui-même, puisque, s'il commandait autre chose que lui-même, il ne serait pas une fin ultime. De plus, c'est un impératif qui n'a pas besoin de donner les raisons de ses commandements; de sorte qu'on peut lui appliquer le vers connu de Juvénal :

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas,

car demander pourquoi un ordre est donné, c'est demander ce qui le justifie, c'est-à-dire à quelle fin il tend. Du moment qu'il est lui-même une fin ultime, il n'a plus besoin de justification.

381. Critique de cette doctrine. — Cette doctrine est bonne, et même elle s'impose, du moins si l'on reconnaît la nécessité de faire de la vie morale autre chose qu'un conflit d'appétits et de passions, et de la soumettre à la raison. Que dit Kant, en effet, sinon que la raison doit être souveraine? Et comment serait-elle souveraine si elle commandait une action, non parce qu'elle est raisonnable, mais parce qu'elle plaît davantage? La raison ne commande que ce qui est raisonnable, — proposition qui est presque une tautologie, — c'est-à-dire qu'elle ne commande qu'elle-même, parce qu'elle ne peut vouloir qu'elle-même, et elle commande comme elle veut, inconditionnellement. Il est donc impossible de comprendre le devoir autrement que ne le comprend Kant. Mais, s'il en est ainsi, d'où viennent les répugnances qu'excite, chez un si grand nombre de philosophes, nullement hostiles d'ailleurs à l'idée du devoir, la morale kantienne? C'est qu'il ne suffit pas, pour fonder la morale, d'analyser exactement le contenu logique de l'idée du devoir; il faut encore poser le devoir *in concreto*, le rattacher à l'expérience, lui donner sa place dans la vie humaine, le présenter, en un mot, non comme un concept abstrait, mais comme une réalité vivante. Or, sur ce point, la philosophie de Kant s'est trouvée en défaut. Kant fait de la raison un noumène, en quoi certes il n'a pas tort. Mais chez lui le noumène est séparé du phénomène et constitue un monde à part. De là, dans sa doctrine du devoir, une foule de difficultés que la critique a maintes fois mises en évidence, et qui donnent lieu, aujourd'hui encore, à d'excellents esprits de se demander s'il est possible de fonder la morale sur l'idée d'obligation, et s'il ne vaudrait pas mieux essayer de se passer définitivement de cette idée, comme ont fait les anciens. Les reproches les plus graves et les mieux mérités, ce semble, qu'on a adressés à cette doctrine sont : d'abord que le devoir y prend le caractère d'un postulat, sans

autre justification que le sentiment intime de chaque homme; en second lieu, que ce devoir, étant l'expression d'une raison absolue qui ne peut vouloir et commander qu'elle-même, n'a point d'objet dans le monde de notre expérience où tout est relatif, et se réduit, par rapport à ce monde, à une pure forme sans matière; en troisième lieu, que la loi morale telle que la comprend Kant, en nous proposant comme terme de l'action un idéal autre que notre bonheur, est en opposition avec la plus certaine et la plus fondamentale de toutes les lois de notre nature, puisque, comme dit Bossuet, « l'homme veut être heureux, il ne veut que cela, il veut tout pour cela ».

Il nous faut examiner si, la moralité étant comprise comme le plus haut développement possible de toutes les puissances de la vie, ainsi qu'il a été dit, le devoir conçu comme il faut le concevoir, c'est-à-dire comme l'a conçu Kant, trouve une place dans la philosophie morale, et s'il y peut entrer sans donner lieu aux difficultés qu'il soulève dans la doctrine kantienne.

382. Le principe du devoir. — Vivre et être sont deux termes corrélatifs. La vie est la forme unique et universelle de l'être; tout ce qui n'a pas la vie n'a de l'être que l'apparence. L'être est-il nécessaire? Évidemment, puisque le néant est contradictoire. La vie aussi est donc nécessaire; et comme la vie n'est rien en dehors des êtres vivants; comme, d'autre part, la vie dans les vivants c'est l'effort qu'ils font pour accomplir les fonctions vitales, c'est-à-dire pour vivre, le vouloir vivre chez les vivants est également nécessaire. Ainsi ce qui apparaissait au premier abord comme une nécessité purement métaphysique ou ontologique, la nécessité d'être, se transforme, sous l'action de cette conception dominatrice que l'être c'est la vie, en une nécessité psychologique et morale, qui est la loi primordiale de notre nature, la nécessité pour l'être de se vouloir et d'agir en conséquence. Cette nécessité même est telle que l'être ne peut vouloir que soi, et que toute autre volition suppose celle-là; car, dans la volonté même par laquelle je me détruis, je m'affirme et me veux encore, comme l'avait bien vu Schopenhauer. Je ne puis vouloir l'Être divin lui-même que parce que je trouve en lui la perfection et la plénitude de mon être propre; et c'est être dupe de son imagination que de prétendre dire avec sincérité ce que disait Fénelon : « Anéantissez-moi, ô mon Dieu! si cela est utile à votre gloire. » Ainsi il est bien vrai que le vouloir être est un vouloir inconditionnel.

Mais comment la nécessité métaphysique de l'être, impliquant la nécessité psychologique du vouloir être, peut-elle être le principe d'un devoir? Quel devoir y a-t-il de faire ce que l'on ne peut pas ne pas faire? C'est, comme nous l'avons dit déjà, que la vie a des degrés, et que pour réaliser la vie supérieure il est nécessaire, sinon de sacrifier, du moins de subordonner la vie inférieure. Or la vie inférieure ne se laisse pas subordonner sans protestation. Elle aussi a son instinct, qui est une forme inférieure du besoin d'être et de vivre. Cet instinct la défend avec énergie contre la loi à laquelle prétend la soumettre l'instinct supérieur, qui veut la vie rationnelle et divine plutôt que la vie sensible et animale. Sans doute ce dernier est tout aussi absolu que l'autre dans ses revendications; mais est-il le plus fort? Toute la question est là. Si nous avons au cœur un amour de Dieu assez puissant pour triompher de la nature, la nature sera vaincue; autrement elle restera maîtresse. Dans tous les cas, et quelle que soit sa force, la conscience morale exige toujours l'action par laquelle sera réalisée en nous la vie la plus haute possible; et, comme cette action dépend en dernier ressort de la volonté réfléchie, laquelle est capable d'entendre et de comprendre, on s'explique fort bien que le langage que tient à cette volonté la conscience morale, pour obtenir ce qu'elle réclame, prenne la forme d'un ordre, et d'un ordre absolu.

383. Nécessité de prouver le devoir. — Ainsi le devoir peut se prouver, quoi qu'en ait dit Kant. Seulement, il est entendu que c'est à la condition qu'on le rattache à la nature, comme nous l'avons fait, parce qu'en dehors de la nature on n'a pas de base pour établir dialectiquement quoi que ce soit. Du reste, si on ne le rattache pas à la nature, on se met dans l'incapacité non seulement de le prouver, mais encore de le concevoir. Comment, en effet, nous faire une idée quelconque d'une chose qui ne se rattacherait en rien à la nature, ni, par conséquent, à notre expérience? Supposer que nous le pouvons serait revenir à la doctrine des idées innées sous sa forme la moins acceptable. Nous connaissons le devoir, dira-t-on peut-être, par sentiment, non par concept : nous sentons qu'il nous oblige sans savoir ce qu'il est. — Expliquer ainsi l'idée du devoir revient à en faire un concept empirique, et par là même à nier le devoir. Il faut, avec Kant, conserver au devoir son caractère d'idée pure, et même d'idée transcendante. La difficulté est seulement d'en faire une idée transcendante sans le faire évanouir. Or c'est à quoi, suivant nous,

Kant ne réussit pas, parce que son noumène est tellement dégagé de tout contact avec l'expérience, qu'il en devient inaccessible à une pensée incapable comme la nôtre de se passer d'un contenu expérimental. Le grand défaut de la doctrine de Kant ce n'est pas le noumène, comme l'ont dit Fichte, M. Renouvier et tant d'autres, c'est le noumène séparé. On ne peut rejeter le noumène sans tomber dans le pur phénoménisme, et le phénoménisme est le point de vue de la science, non celui de la philosophie. Le vrai noumène c'est celui qui, tout en demeurant inaccessible à l'entendement comme aux sens, est indispensable à l'intelligence de la nature même en tant que nature : c'est la *forme* d'Aristote, c'est-à-dire, en définitive, l'unité, puisque la forme d'Aristote c'est la pensée, et que penser et unir sont une seule et même chose.

384. Comment l'idée du devoir prend un contenu. — Voulant être et voulant vivre, nous voulons les fonctions de la vie aussi nécessairement que la vie elle-même. Par là le devoir prend un contenu déterminé, et la philosophie morale sort du pur formalisme si justement reproché à Kant. Du reste, en commandant la fonction, la raison ne commande rien qui diffère de la vie; car la fonction n'est pas à la vie ce qu'est un moyen à une fin. La fonction est la vie elle-même, considérée sous l'un des innombrables aspects qu'elle présente en tant que se réalisant dans le temps et dans l'espace. La dualité de la vie et de la fonction n'est donc pas autre chose que la dualité de l'être en tant qu'il est un et de l'être en tant qu'il est multiple, dualité réelle, comme est réelle la distinction du phénomène et du noumène, mais qui n'empêche pas que l'être en tant qu'il est un et l'être en tant qu'il est multiple ne soient un seul et même être.

Mais, en commandant la vie et ses fonctions, le devoir ne commande-t-il pas autre chose que lui-même? Il y a là un point à examiner, puisque, ainsi que nous en sommes tombé d'accord avec Kant, et sans doute avec la grande majorité des critiques, si le devoir commande autre chose que lui-même, il n'y a plus de devoir au sens d'impératif absolu.

En nous commandant la vie, la raison en réalité nous commande *un noumène*, ou plutôt *le noumène,* attendu qu'il ne peut exister d'autre noumène que celui-là. Le devoir est donc purement rationnel, aussi bien quant à sa matière, la vie, que quant à sa forme, la raison ou le vouloir vivre; ce qui implique qu'il n'y a ici ni matière ni forme, et que la distinction que marquent ces deux

termes, appliquée au devoir, est toute d'apparence, et n'a en réalité aucun sens. Du reste, il est évident que le vivre et le vouloir vivre sont une seule et même chose, et que, par conséquent, on ne peut pas faire du premier l'objet du second. Car la volonté de vivre ne produit pas la vie comme la volonté de marcher produit la marche. Dans ce dernier cas la cause est extérieure à son effet; dans le premier elle se confond avec lui. Il est donc bien vrai qu'en commandant à la volonté phénoménale la réalisation de l'être ou de la vie à son plus haut degré possible la raison ne lui commande rien qui ne soit rationnel, rien par conséquent qui soit autre qu'elle-même. Et la même chose est vraie si l'on considère que ce n'est pas seulement la vie que la raison commande, que c'est encore la fonction, puisque, comme nous l'avons dit tout à l'heure, la vie et la fonction ne font qu'un. Sans doute avec la fonction nous descendons dans le monde des phénomènes; mais ne faut-il pas, pour que l'ordre moral ait une réalité, que le noumène et le phénomène se rencontrent et s'identifient, ne fût-ce qu'à la manière dont s'identifient une courbe et une droite en leur point de tangence? Et comment cette exigence sera-t-elle mieux satisfaite que par une théorie qui fait la fonction phénoménale et nouménale à la fois : phénoménale en ce qu'elle appartient au temps et à l'espace, nouménale en ce que la vie y tient tout entière avec son unité et son indivisibilité?

385. Rapport de la moralité et du bonheur. — Reste la question du bonheur. En donnant pour objet immédiat et unique à la volonté rationnelle de l'homme la raison, et par conséquent l'être et la vie, ne le détournons-nous point de l'objet naturel et nécessaire de toutes ses aspirations, le bonheur? Tout dépend à cet égard de la nature du rapport qu'on établit entre le bonheur et la moralité. Kant, on le sait, tenait ce rapport pour synthétique. Mais c'est là une thèse qui paraît bien difficilement admissible. Kant a pu prouver qu'il existe des principes synthétiques de la connaissance humaine, qui sont en même temps des principes nécessaires, en se fondant sur les conditions *a priori* de la connaissance en général. Mais ici, toute ressource du même genre lui faisant défaut, il est condamné à recourir à l'intervention de Dieu; et il faut bien avouer que ce Dieu, sans autre raison d'exister que le besoin qu'on en a pour la besogne qu'on lui fait faire, ressemble singulièrement au *Deus ex machina* de la tragédie antique. Aucun philosophe, aucun savant, ne voudraient faire intervenir

Dieu pour expliquer les phénomènes de la nature : est-il plus sage de le faire intervenir dans le noumène pour réparer les brèches de nos conceptions? De plus, si c'est par Dieu seul qu'est rétablie l'harmonie de la moralité et du bonheur, si l'ordre de la nature ne comporte aucune connexion immédiate entre ces deux choses, comme il ne saurait exister pour nous deux fins absolues irréductibles, nous sommes dans la nécessité de choisir, c'est-à-dire de nous attacher à la moralité seule, en reléguant dans une vie future ce bonheur auquel cependant l'homme aspire, et légitimement ce semble, pour la vie présente. Il faut donc, ou bien que le bonheur ne soit qu'un vain mot, ou bien qu'il dérive analytiquement de la moralité.

Le caractère analytique du rapport existant entre le bonheur et la moralité est une conséquence certaine des principes de la doctrine que nous exposons. La loi morale c'est la loi de l'être, l'être c'est la vie, et la vie c'est l'exercice normal des fonctions. Or à l'exercice normal des fonctions la jouissance est attachée, non par une faveur de la nature ou de Dieu, mais par la nécessité des choses. En effet, nous sommes conscients, c'est-à-dire que nous avons le sentiment de nous-mêmes, et ce sentiment ne peut être qu'un plaisir ou une peine. Quand sera-t-il une peine? Évidemment lorsque nous ne serons pas comme nous devons être, et par conséquent lorsque la fonction ne s'accomplira pas, ou s'accomplira mal. Quand sera-t-il un plaisir? Lorsque la fonction s'accomplira normalement selon le vœu de la nature. Ainsi le plaisir n'est pas autre chose que le sentiment qu'un être a de lui-même en tant que l'une de ses fonctions s'exerce conformément à la nature. Et le bonheur qu'est-il, sinon le sentiment que nous pouvons avoir de nous-mêmes en tant que toutes nos fonctions s'exercent en parfaite harmonie les unes avec les autres, et que, par conséquent, nous possédons la plénitude de la vie dont notre nature est capable? Entre la vie et le bonheur la connexion s'établit donc d'elle-même sans intervention du dehors; et c'était assurément la pensée d'Aristote lorsqu'il disait que « le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur »; bien que cette expression d'*ajouter*, prise à la lettre, semble avoir un autre sens.

Ainsi, voulant sa vie, l'homme veut son bonheur, et, voulant son bonheur, il ne veut rien qui ne soit conforme à l'ordre de la nature. Kant, à l'encontre de cette doctrine, prétendait que, si l'on veut son bonheur, du moins inconditionnellement, on est empiriste et utilitaire. C'était confondre le bonheur avec le plaisir. Sans doute,

si l'on recherche un plaisir pour lui-même, et que, par conséquent, l'on exerce, sans égard à l'harmonie nécessaire des fonctions, la fonction à laquelle ce plaisir est attaché, on se met en dehors des conditions de la moralité; mais on se met aussi en dehors des conditions du bonheur. Nous croyons nous être suffisamment expliqué sur ce point (363) pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Que l'on condamne donc tant qu'on voudra la recherche du plaisir; mais le bonheur est autre chose, car il est d'ordre nouménal, et vouloir l'ordre nouménal ce n'est pas être empiriste. Du reste, le bonheur lui-même ne saurait être le but immédiat de notre action. Quoiqu'il soit inséparable de l'être, et par conséquent de la moralité, la moralité a cependant par rapport à lui une antériorité logique, ou plutôt métaphysique, qui ne permet pas de le mettre avant elle. Il y a là un ordre des termes qu'il ne faut pas renverser. C'est pourquoi il y a du vrai dans la doctrine qui donne comme objet du devoir la réalisation d'un certain bien qui n'est pas le bonheur. Ce bien c'est l'être, la vie, la moralité, comme on voudra, puisque toutes ces choses n'en font qu'une; mais il y aurait abus à dire que c'est également le bonheur, parce qu'entre le bonheur et l'être il y a connexion nécessaire, mais non pas identité.

386. Critique de la conception kantienne de la loi morale. — La doctrine que nous venons d'exposer présente deux caractères essentiels : c'est une doctrine naturaliste, et c'est une doctrine rationnelle. Aussi, tandis que par un côté elle est très différente de la doctrine morale de Kant, elle lui est, par un autre côté, très semblable. Nous nous sommes expliqué déjà sur certaines dissidences importantes. Il en est d'autres qu'il nous faut considérer encore afin de les justifier si la chose est possible.

La raison, avons-nous dit, dans tel cas donné, commande à la volonté empirique de l'homme telle action déterminée, non pas que cette action soit la meilleure, absolument parlant, qui puisse être accomplie, mais parce que c'est celle que l'individu, à ce moment-là, doit accomplir pour rester en harmonie autant qu'il est possible avec lui-même et avec la nature. Il suit de là que, tout en admettant le caractère absolu du devoir, puisque la raison commande formellement et sans condition, nous devons rejeter l'idée de la loi morale, du moins de la loi morale conçue à la manière de Kant, comme une sorte de code éternel s'imposant à nos volontés raisonnables avec une nécessité qui, pour être purement morale, n'est pas en soi moins absolue que la nécessité logique avec laquelle

les vérités mathématiques s'imposent aux phénomènes de la nature. En un mot, nous repoussons la loi morale en tant qu'expression d'un monde nouménal et transcendant. Il y a bien une loi, puisqu'il y a un ordre ; mais cette loi est en quelque sorte une loi de circonstance, comme la plupart de celles qu'édictent les législateurs humains, et nous ne voyons d'absolu dans la législation morale que le pouvoir que possède la raison de donner des lois à la volonté d'une manière générale.

Cette conséquence évidente des principes que nous avons adoptés est ou parait être grave. L'idée d'une loi morale universelle, commandant à tous les hommes les mêmes choses de la même manière, est si aisément acceptée par le sens commun qu'il semble à beaucoup d'esprits que la rejeter soit rejeter la morale elle-même. Pourtant, sans parler des raisons particulières que nous venons d'indiquer, que de raisons communes on peut lui opposer !

D'abord, si l'on fait de la loi morale un ensemble de vérités subsistant en soi et constituant pour l'homme d'inviolables règles de conduite, on sera contraint d'admettre que cette loi est gravée dans nos âmes « comme l'édit du préteur sur son album », suivant l'expression de Leibniz; car, du moment qu'elle m'oblige, il est nécessaire que je la connaisse ; et, comme elle n'est formulée nulle part, il faut bien que j'en trouve en moi la notion innée. Or c'est là une thèse certainement erronée, parce qu'il ne peut y avoir d'inné en nous que les formes pures de la pensée.

Kant, il est vrai, répondrait à cela que la réalité de la loi morale n'implique pas la connaissance innée en nous du code entier des prescriptions qu'elle nous impose. Il suffit que nous ayons un criterium nous permettant de reconnaître à chaque moment si l'action dont il s'agit pour nous est conforme ou non à ce que la loi morale exige. Or ce criterium existe : c'est la possibilité d'ériger l'action dont il s'agit en maxime universelle de conduite pour tous les êtres raisonnables. Par exemple, si l'on pouvait douter qu'il soit défendu de mentir ou de voler, il suffirait de considérer que le vol et le mensonge, s'ils s'universalisent, emportent la destruction de la propriété individuelle et la ruine de l'autorité de la parole humaine, c'est-à-dire quelque chose qui est contradictoire avec les notions mêmes du vol et du mensonge ; d'où l'on serait en droit de conclure que le vol et le mensonge ne peuvent être voulus par une volonté raisonnable.

Cette réponse est-elle satisfaisante ? On en peut douter; car la doctrine de Kant ôte à la conscience morale le caractère de spon-

tanéité qu'on s'accorde généralement à lui reconnaître, et sans lequel elle ne peut pas être en effet. Au lieu d'un instinct inné ou acquis, Kant voit dans la conscience une pure réflexion que n'accompagne aucune tendance. Mais une idée étrangère et indifférente à la sensibilité — s'il en existe de telles en dehors des idées mathématiques — est certainement incapable d'exercer sur la volonté une action quelconque. La conscience est donc nécessairement une puissance active, de sorte que la doctrine de Kant aboutit à la nier; — du reste lui-même en a le sentiment, car il n'en parle jamais; — et pourtant comment s'en passer?

Ajoutons que la doctrine de Kant au sujet du criterium moral suppose l'identité et l'invariabilité des idées morales chez tous les hommes, ce qui n'est pas, puisque l'expérience montre que les hommes sont loin d'être d'accord entre eux au sujet de ce que la loi morale commande ou défend; que leurs conceptions du bien et du mal varient avec le degré de civilisation auquel ils sont parvenus; et qu'enfin il y a une genèse de la conscience morale dans l'individu et dans l'humanité.

On peut objecter encore à la doctrine kantienne de la morale impersonnelle et immuable que, lorsqu'il y a conflit entre deux devoirs, c'est naturellement au devoir le plus important qu'il faut donner la préférence; et que, par conséquent, il n'est pas une de ces maximes que Kant prétend inviolables qui ne puisse et ne doive être sacrifiée à un moment donné. Par exemple, on reconnaîtra sans doute que celui qui cache un proscrit dans sa maison, et à qui l'on vient demander s'il sait où est ce proscrit, a le droit et même le devoir de mentir pour sauver son hôte. Si donc il existe des principes de conduite universels, c'est théoriquement et *in abstracto*. Or la doctrine de Kant est précisément que ces principes s'imposent dans la pratique d'une manière absolue.

Enfin il est certain qu'en prétendant imposer à l'homme l'observation d'une loi parfaite et absolue, transcendante par conséquent, et en présentant cette loi comme la règle effective de toutes les actions humaines; en voulant, en un mot, que la vie phénoménale non seulement exprime, mais même réalise un ordre nouménal, Kant a profondément méconnu les caractères essentiels et les conditions d'existence de la vie phénoménale. Que l'on conçoive la morale comme on voudra, une chose est incontestable, c'est que son principal, et même au fond son unique objet, c'est de constituer rationnellement la vie présente. Mais constituer rationnellement la vie présente c'est la constituer d'après des principes qui soient

ceux de la vie présente, non d'après des principes différents. Vouloir, comme le fait Kant, que la volonté réalise dans le temps et dans l'espace un absolu transcendant c'est vouloir l'impossible, ainsi que lui-même le reconnaît lorsqu'il dit que « pas un acte vraiment moral n'a été accompli depuis le commencement du monde »; et c'est désorganiser la vie phénoménale au lieu de l'organiser. Que Kant nous propose la perfection morale comme un idéal vers lequel nous devons tendre, soit. La vie phénoménale d'un être raisonnable doit être un progrès, une ascension constante vers l'absolu; mais il est impossible que la réalisation de l'absolu même soit jamais sa loi effective.

387. Généralité des principes moraux. — Ainsi nous croyons être fondé à nier l'existence d'une morale éternelle, antérieure et supérieure à la nature, et par laquelle la nature serait régie dans la mesure où les phénomènes qui la composent dépendent de nos volontés. Le devoir est réel, mais il est l'expression d'une nécessité particulière née d'une situation contingente, et non pas d'une nécessité idéale et éternelle. Est-ce à dire pourtant qu'il faille dénier aux préceptes de la morale toute généralité? Évidemment non. Il serait étrange, alors que tous les phénomènes de la nature se prêtent à la généralisation, de supposer que seuls les faits d'ordre moral ne s'y prêtent pas. Il y a donc des pratiques de conduite communément bonnes, et d'autres communément mauvaises, qu'on peut formuler en des maximes d'une généralité très grande et telle qu'il est toujours dangereux de s'en écarter, à moins d'une indication très précise et très ferme de la conscience morale; de même qu'il est dangeureux pour un artiste de s'affranchir de certaines règles esthétiques sanctionnées par l'approbation des siècles, de sorte que le génie seul et un succès éclatant peuvent faire excuser une pareille audace.

Allons plus loin, et reconnaissons qu'il est en morale des maximes d'une généralité non pas seulement très grande, mais même absolue, ainsi que le veut Kant. La chose est aisée à comprendre. Ce que la raison exige, et ce que par conséquent le devoir commande, c'est que nous fassions de nos actions conscientes un tout organique. Mais toute organisation suppose des principes de structure auxquels l'être organisé est tenu de se conformer. Ainsi l'embryon humain, pour se constituer un corps d'homme, doit se donner un cerveau, un cœur, des poumons. La *biologie morale,* si l'on peut ainsi parler, n'échappe pas plus à cette loi que la *biologie physique;*

c'est-à-dire que, pour donner à ses actions la forme organique, la volonté consciente doit observer certaines règles, qui pour elle sont des lois inviolables, et par conséquent universelles.

Comment se conciliera cette généralité des principes de structure organique soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, avec le caractère d'individualité que présentent incontestablement les êtres organisés d'une même espèce, et que nous avons dû reconnaître également dans les actions morales? Comme se concilient, partout où ils se rencontrent, le général et le particulier; comme se concilient les deux thèses qui attribuent, l'une au premier, l'autre au second, les caractères de l'être, le conceptualisme et le nominalisme. L'individualité des êtres particuliers est absolue; c'est-à-dire qu'on ne retrouverait pas chez deux de ces êtres deux qualités ou deux parties rigoureusement identiques, et pouvant, par conséquent, être transportées de l'un à l'autre sans qu'après le changement la physionomie des deux individus soit en rien altérée. Voilà le nominalisme. Mais, d'autre part, ce qui n'est pas identique est semblable. Il existe donc dans la nature des généralités fondées, non pas sur l'identité, mais sur la similitude. Ainsi, le nominalisme n'exclut en rien le conceptualisme, pourvu qu'on ne pousse pas le nominalisme jusqu'à affirmer l'hétérogénéité complète et absolue de tous les êtres individuels, ce qui serait absurde et contraire à la plus vulgaire expérience; et pourvu, d'autre part, que l'on ne cherche pas la généralité là où elle ne peut pas être, à savoir, dans l'identité totale ou partielle.

A prendre ainsi les choses, c'est le nominalisme qui explique le conceptualisme, et qui le fonde. Kant l'entend autrement. Comme il veut que les préceptes de la morale soient l'expression d'un noumène inconnaissable, il les pose d'abord comme une donnée première, et les considère comme des vérités générales subsistant en soi. C'est donc du conceptualisme qu'il part. Mais, ce faisant, retrouvera-t-il le nominalisme? Il le faut, car les actions morales sont évidemment individuelles; et ce serait une absurdité de prétendre faire de ces actions deux parts, dans l'une desquelles serait la généralité avec la moralité, et dans l'autre l'individualité avec l'indifférence. Or il ne paraît pas qu'il soit aussi facile de passer du conceptualisme pur au nominalisme que du nominalisme au conceptualisme. En effet, comment des règles générales de conduite pourraient-elles déterminer avec tous ses détails l'action particulière et précise que j'aurai à accomplir dans un cas également particulier et précis? Que l'on ne vienne pas dire, encore une fois,

que c'est la maxime générale de l'action qui seule importe. Non, c'est l'action elle-même, parce qu'on ne peut pas séparer de l'action la maxime générale qui l'inspire. Soutenir qu'une idée morale commande l'action dans sa forme, et qu'une puissance purement organique la réalise *in concreto* avec la complexité infinie de ses détails et de ses circonstances, c'est ne pas s'entendre avec soi-même. Le pouvoir qui fait l'action réelle et celui qui la fait morale doivent être homogènes, ou plutôt ils doivent être un seul et même pouvoir, s'exerçant sous des formes ou à des degrés différents. C'est pourquoi nous continuerons à considérer la conscience morale comme un prolongement de l'instinct vital, et la vie morale comme le degré supérieur de la vie naturelle, en rejetant la loi morale telle que la conçoit Kant.

388. Autonomie de la volonté. — La doctrine que nous défendons n'est pas seulement une doctrine naturaliste, avons-nous dit, c'est aussi une doctrine rationnelle. Considérée sous ce dernier aspect, ce ne sont plus des oppositions qu'elle présente à l'égard de la philosophie morale de Kant, mais au contraire des similitudes, qui vont parfois jusqu'à une entière conformité.

Ce qu'on y peut voir d'abord c'est qu'elle est, comme la doctrine de Kant, une doctrine d'autonomie, puisqu'elle place, non pas sans doute dans la volonté arbitraire de l'homme, mais dans sa raison, le fondement de l'obligation morale. Ainsi, en tant qu'il est sujet du devoir, l'homme n'a point de maître. Il n'obéit à personne, parce que le devoir n'est pas un commandement que personne puisse lui imposer. C'est ce dont, au reste, il est aisé de se rendre compte d'une manière directe.

L'expérience nous montre constamment un homme donnant des ordres à un autre homme ; et si l'autorité du premier est légitime, si surtout l'ordre qu'il donne est conforme à la vérité et à la justice, nous jugeons que l'obéissance du second est moralement nécessaire ; ce qui nous conduit naturellement à penser que la volonté peut recevoir sa loi du dehors, et que je puis être obligé de vouloir, non pas ce que je veux, mais ce que veut autrui. Cependant, à la réflexion, on reconnaît aisément que cette hétéronomie de la volonté n'est qu'une apparence. Si je fais ce que l'on me commande, c'est que je veux le faire ; et si je le veux, il faut admettre de deux choses l'une : ou bien que j'obéis par crainte d'un châtiment, ou bien que je reconnais l'action commandée comme étant la plus raisonnable et la plus juste. Dans le premier

cas, ce n'est pas réellement à ma volonté que s'adresse le commandement. Si tu ne veux pas encourir telle peine, me dit-on, agis de telle façon. Donc je reste maître de décider s'il vaut mieux pour moi exécuter l'ordre reçu ou subir la peine annoncée; c'est-à-dire qu'en prenant parti ma volonté n'obéit qu'à elle-même. Dans le second cas, l'autonomie de ma volonté n'est pas moins certaine; car il est clair qu'alors je veux l'action commandée, non parce qu'elle est commandée, mais parce qu'elle est raisonnable, ce qui revient à dire que je la veux et que je l'accomplis parce que je me la prescris à moi-même.

Mais, dira-t-on, ne peut-il pas arriver que nous obéissions sous l'empire d'un sentiment autre que celui de la crainte ou celui de la conviction personnelle, par exemple par amour pour celui qui commande et pour ne pas lui déplaire, ou encore parce que nous avons confiance en sa sagesse plus qu'en la nôtre, et parce que nous sommes convaincus que ce qu'il nous ordonne ne peut être que bon? Sans doute, mais on aurait tort de voir là des faits qui témoignent en faveur de l'hétéronomie de la volonté. En effet, si, obéissant par amour aux ordres d'une autre personne, je fais une chose déraisonnable, ma conscience me le reproche, preuve que j'ai violé ma loi, comme je la viole quand j'obéis à mes passions personnelles. Si, au contraire, c'est un acte raisonnable et juste que l'amour m'inspire, son accomplissement devient une loi pour moi parce qu'il est raisonnable et juste, non parce qu'il est inspiré par l'amour. Quant à cette sorte d'abdication d'une raison inférieure devant une raison supérieure, c'est encore, au fond, un acte de liberté et une affirmation d'autonomie; car c'est un acte de sagesse, et la sagesse, quand elle est consciente et voulue, ne se distingue en rien de la liberté même. Ainsi il est de toutes façons inconcevable qu'une volonté puisse recevoir sa loi d'une autre volonté.

Nous avons eu occasion déjà de montrer (359) que dans l'ordre spéculatif les vérités toutes faites ne servent de rien; qu'une vérité imposée du dehors peut être crue, mais ne sera jamais comprise, parce que nous ne comprenons que les idées que nous avons découvertes, ou plutôt créées nous-mêmes par l'effort spontané de notre pensée; de sorte que la raison de l'homme ne saurait jamais être *enseignée* au sens propre et absolu du mot. La même chose est vraie dans l'ordre moral, sous une forme seulement un peu différente. Une loi que nous aurions reçue du dehors nous demeurerait toujours étrangère, à la manière d'une vérité qui nous aurait

été imposée, et que nous ne nous serions pas assimilée, faute de pouvoir la faire nôtre. Une telle loi pourrait encore nous commander, comme un maître commande à ses esclaves, au nom de la force. Elle pourrait même se faire obéir, parce que la crainte est un puissant moteur de la conduite humaine. Mais ce qu'elle n'obtiendrait pas c'est une obéissance raisonnable, à moins que nous n'en eussions nous-même reconnu la justice, auquel cas elle perdrait pour nous son caractère d'hétéronomie.

389. Rôle de l'autorité en morale. — Quel est donc le rôle de l'autorité dans le monde? Ce rôle n'est pas aussi grand que le pensent quelques-uns, mais il est encore considérable. On conçoit d'abord que là où la raison spontanée de l'individu ne parle pas assez haut ni assez clair, soit parce que les passions étouffent sa voix, soit pour toute autre cause, il y ait utilité très grande, et peut-être même nécessité absolue, à ce qu'une parole de sagesse prononcée par une personne ayant qualité pour instruire et réprimander vienne rappeler à la volonté coupable sa propre loi méconnue par elle. De là les préceptes par lesquels une conscience supérieure cherche à former et à élever jusqu'à son niveau des consciences inférieures; de là les commandements moraux de tous genres, le Décalogue par exemple. A se placer au point de vue des religions qui reconnaissent l'autorité du Décalogue, — et il est clair que c'est à ce point de vue seul que la question se pose, — le Décalogue ne peut être considéré comme une loi que Dieu aurait imposée à l'homme en vertu de sa toute-puissance et de son titre de créateur et de père, parce que les raisons qui rendent impossible l'existence d'une législation émanant d'une volonté autre que celle du sujet que cette législation doit régir s'appliquent à la volonté divine comme à toute autre. Mais le Décalogue se comprend à merveille, au contraire, s'il apparaît comme un enseignement solennel donné par Dieu à l'homme des vérités sur lesquelles celui-ci n'était pas suffisamment éclairé par sa conscience, et sur lesquelles, par conséquent, son esprit pouvait hésiter.

Et que l'on ne croie pas que cette doctrine, qui n'attribue à Dieu sur l'homme en quelque sorte qu'un droit de conseil et de direction, implique une diminution du souverain domaine de Dieu sur ses créatures. Dieu, en nous faisant raisonnables et libres, nous a constitué une existence distincte et, à certains égards, indépendante de la sienne. Est-il scandaleux d'admettre, après cela, qu'il

a mis en nous également le principe de la loi par laquelle devait être régie cette existence, surtout étant donné que l'autonomie est logiquement inséparable de la raison et de la liberté?

Du reste, à qui comprend les choses, l'idée que Dieu ne possède sur nous que le droit de rappel d'une nécessité morale dont le principe est dans notre raison, apparaît de suite comme une de ces vérités provisoires qu'il peut être bon d'opposer pour un moment aux erreurs contraires, mais auxquelles il est impossible de se tenir comme à des vérités définitives. En réalité, c'est bien en Dieu que le devoir a son fondement suprême, sans préjudice d'ailleurs pour le principe de l'autonomie de la volonté humaine, lequel demeure intangible. On connaît la *morale indépendante*, qui veut que la loi morale soit impérative, que le droit et le devoir soient inviolables, et que pourtant la loi morale soit entièrement immanente à l'âme humaine, sans aucun caractère de transcendance. « J'écarte tout théologisme, toute théorie de l'absolu, » écrivait Proudhon. « La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine : c'est lui faire tort que la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité... La théorie de la raison pratique subsiste par elle-même; elle ne suppose ni ne requiert l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; elle serait un mensonge si elle avait besoin de pareils étais[1]. » Parler ainsi c'est bien mal comprendre l'immanent, le transcendant et leur rapport. Sans doute, si l'on se représente Dieu comme une existence radicalement différente et séparée de la nôtre, son empire sur nous devient incompréhensible. Mais Dieu est au plus profond de nous-mêmes, ainsi que nous l'avons montré précédemment, et que l'ont admis les grands penseurs de tous les temps. L'immanence n'exclut donc pas la transcendance; elle l'implique. Nous ne sommes vraiment nous-mêmes que dans la mesure où nous sommes uns avec Dieu. Dire que nous nous imposons à nous-mêmes la loi morale, et que Dieu nous l'impose, c'est, par conséquent, au fond, dire la même chose.

On peut aller plus loin encore, et donner à l'opinion commune sur ce sujet une satisfaction plus complète. Il y a une loi morale, puisqu'il y a une raison. Les anciens eussent peut-être accepté la loi morale en ce sens : les Stoïciens en sont tout près. Mais il y a dans la conscience moderne quelque chose de plus, l'idée que toute infraction à la loi morale est un outrage fait à une majesté

1. *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. Ier, p. 84.

souveraine; ce qui suppose que l'obéissance à cette loi est l'objet d'un commandement exprès de cette majesté. Faut-il voir là une illusion de l'anthropomorphisme? Pas le moins du monde, du moins s'il est permis d'attribuer à Dieu le caractère personnel. Or cela est permis, nécessaire même, ainsi que nous l'avons montré à plusieurs reprises[1]. La doctrine de l'immanence bien comprise n'exclut nullement l'idée que Dieu existe en soi et indépendamment de nous, au moins autant que nous existons indépendamment les uns des autres. Quoi qu'il en soit, acceptons pour un instant, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, la personnalité divine. Il en résultera que nous pouvons offenser Dieu, de même que nous offensons les hommes. Or, quand nous offensons les hommes, nous violons un commandement tacite et légitime qu'ils nous font. Car, si la conscience commande à autrui de me respecter dans ma personne, je le lui commande également, quoique d'une autre manière : et l'autonomie de sa volonté ne reçoit par là aucune atteinte. Il en est de même à l'égard de Dieu. Si Dieu est vraiment une personne, et si nous pouvons l'offenser, Dieu nous commande au même sens et de la même manière que les hommes, sauf la distance infinie qui existe entre la dignité de la personne divine et celle d'une personne humaine. Mais comment admettre que nous pouvons offenser Dieu? Evidemment ce serait incompréhensible s'il n'y avait pas de Providence; mais la doctrine de la Providence s'impose du moment qu'on a admis la personnalité divine; et, la Providence reconnue, il devient aisé de comprendre qu'en manquant au devoir nous traversons les desseins de l'amour divin, et par conséquent nous offensons Dieu, sans d'ailleurs faire de tort qu'à nous-mêmes et au reste des créatures. C'est ainsi que Dieu et la raison nous commandent différemment les mêmes choses.

390. Comment la raison pure est législatrice. — Cependant la question de l'autonomie de la raison dans le domaine moral donne lieu à une difficulté. Nous avons dit plus haut que le fondement de l'obligation morale est, non pas dans la volonté empirique et plus ou moins arbitraire de l'homme, mais dans sa raison, qui seule est absolue. C'est donc la raison qui commande à la volonté empirique; mais ce commandement, la volonté empirique peut-elle le recevoir? Il ne le semble pas, puisque les raisons que nous avons alléguées pour établir l'autonomie de la volonté se

1. Surtout dans le chapitre *les Attributs de Dieu*.

rapportaient précisément à la volonté empirique seule. Du reste, il est évident que, si la question de l'autonomie se pose, ce n'est pas au sujet de la raison et de la volonté nouménales, qui sont autonomes en quelque sorte par définition, mais c'est au sujet de la raison et de la volonté phénoménales, desquelles l'action à accomplir dépend d'une manière directe. Dès lors on se demande si l'acceptation par la raison et la volonté phénoménales d'une loi à elles imposée par la raison et la liberté nouménales ne constitue pas pour les premières une véritable hétéronomie. Il n'en est rien pourtant. Voici, croyons-nous, comment la chose peut se comprendre.

La raison qui commande à la volonté empirique c'est la raison en tant qu'elle préside aux fonctions vitales, c'est-à-dire, en définitive, la raison spontanée. Mais la raison spontanée n'est pas autre chose que la forme de l'unité imprimée aux fonctions vitales par le vivant lui-même. Ainsi la raison spontanée n'est qu'une *forme,* au sens aristotélicien du mot, nous voulons dire toutefois une forme sans matière, par conséquent une forme pure. Quant à la matière à laquelle s'applique cette forme, ce sont nos représentations, nos pensées, en définitive notre raison et notre volonté empiriques. Mais, si le rapport de la volonté transcendante à la volonté phénoménale est celui d'une forme à une matière, ces deux volontés sont, non pas deux choses distinctes existant à part l'une de l'autre, mais une seule et même chose considérée à des points de vue différents; et, par conséquent, on ne peut pas dire que le commandement de l'une ait à l'égard de l'autre le caractère d'une loi hétéronomique.

391. Caractères et nécessité de l'intention droite. — Un autre point sur lequel il faut encore adhérer presque sans réserve aux idées de Kant, c'est l'intention morale. Il n'y a au monde, selon Kant, qu'une seule chose qui soit absolument bonne, c'est la bonne volonté. Là-dessus, quiconque croit à la raison, et veut lui donner le gouvernement de la vie humaine, est nécessairement d'accord avec l'illustre auteur de la *Critique de la raison pratique*.

Si la raison n'était chez l'homme qu'un accident, un moyen et un instrument dont l'aurait pourvu la nature pour lui permettre d'atteindre plus complètement ou plus rapidement sa fin, laquelle alors ne pourrait être que le plaisir, on serait en droit de ne considérer dans les actions de l'homme que leur rapport avec l'obten-

tion de cette fin, sans avoir égard à leur valeur au point de vue de la raison toute pure. Dans ces conditions, il importerait peu de rechercher comment une action a été faite, et par conséquent quelle intention a présidé à son accomplissement, mais seulement ce qu'elle est, et ce qu'elle vaut comme élément de plaisir pour l'agent ou pour d'autres êtres; car alors l'intention serait sans prix par elle-même, et la considération n'en offrirait aucun intérêt, sinon peut-être en ce que, survivant naturellement à l'action qu'elle a déterminée, elle est capable de susciter dans l'avenir des actions semblables. Telle est, en effet, la manière dont les moralistes empiriques apprécient le rôle et l'importance de l'intention en morale. Mais pour nous qui, avec Kant, considérons la raison comme ayant sa fin en elle-même, et qui pensons que le bonheur est la conséquence naturelle de la vie raisonnable, sans pour cela devoir être la fin immédiate de nos actes, l'intention morale prend une tout autre valeur; car, à l'entendre ainsi, il est clair que nos actions valent, essentiellement parce qu'elles sont conformes à la raison, et secondairement, en quelque sorte, parce qu'elles servent à notre bonheur.

Mais est-ce la même chose de dire qu'une action a été faite conformément à la raison et de dire qu'elle a été faite avec une intention droite? Oui, et voici pourquoi.

Tout ce qu'accomplit en nous et chez les autres êtres l'activité spontanée a pour objet d'établir entre nous et la nature entière l'harmonie la plus parfaite possible, et présente, par conséquent, un caractère rationnel, mais objectivement rationnel, et rien de plus. L'homme cependant étant appelé à concourir par sa raison et par sa volonté réfléchies à l'accomplissement de sa destinée, il ne suffit pas que ses actions soient objectivement rationnelles, il faut encore qu'elles le soient *subjectivement*, c'est-à-dire que leur rationalité soit par lui comprise et voulue. Car ce qui fait l'être raisonnable c'est de vouloir ce qui est rationnel, et de le vouloir en tant que tel. On n'agit donc raisonnablement qu'à la condition d'agir *par raison*, c'est-à-dire avec la volonté de faire ce que l'on fait parce que cela est raisonnable, à l'exclusion de tout autre motif. Sans doute, au-dessous de la raison qui se connaît et se veut elle-même, il y a une raison qui, ne se connaissant pas et ne se voulant pas, veut encore des choses conformes à l'ordre général de la nature, et raisonnables par conséquent. Tel l'instinct vital qui, sans conscience aucune, préside à l'organisation du corps animal ou végétal; telle encore la tendance qui, avec une conscience plus ou

moins distincte, pousse l'animal à l'accomplissement de ses fonctions naturelles. Mais la moralité n'est pas dans l'instinct vital ou dans les tendances; elle commence plus haut, avec la conscience rationnelle de soi et la volonté d'agir rationnellement, inspirée par le respect de la raison même. Du reste, il ne faudrait pas croire que là où manque cette volonté l'action puisse demeurer rationnelle à la manière des actions que commandent l'instinct vital ou les tendances naturelles. Dans le domaine de l'action réfléchie, tout ce qui n'a pas pour principe la raison se voulant elle-même est radicalement irrationnel, parce qu'alors l'activité est gouvernée par des appétits et des passions qui, tendant au plaisir, c'est-à-dire à l'exercice de certaines fonctions sans égard à leur dépendance envers les autres, ne peuvent porter dans l'être que le trouble et la mort. Donc tout ce que, dans sa vie consciente et réfléchie, l'homme ne fait pas pour la vérité et la justice, il le fait pour le mal. Ici, pas plus qu'ailleurs, l'indifférence ne saurait exister.

392. L'intention et l'action. — Il résulte de là que l'intention droite n'est pas, comme plusieurs le pensent, une simple addition à l'action morale, qui lui donnerait son parfum et son prix sans la constituer en aucune manière; c'en est, au contraire, la forme, l'âme et l'essence. C'est pour n'avoir pas bien compris ce caractère de l'intention morale qu'on a posé plus d'une fois une question qui paraît embarrassante, et qui n'est que vide, la question de savoir si la bonne intention excuse ou n'excuse pas d'une action mauvaise. Il est certain, en effet, que, si cette question était légitime, elle serait d'une solution difficile; car comment condamner un homme qui a agi de bonne foi? Et, d'autre part, la bonne foi qui fait commettre en sécurité de conscience des actions peut-être hideuses ou atroces, est-elle autre chose qu'une aberration et une démence? Mais ces difficultés ne sont pas réelles, parce que la question n'est pas légitime; et elle ne l'est pas, parce qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'intention à l'action comme une chose à une chose différente. L'action accomplie avec la volonté d'obéir à la raison et au devoir, — pourvu, bien entendu, que cette bonne intention soit réelle, et ne soit pas l'une de celles dont *l'enfer est pavé*, — est nécessairement raisonnable, puisqu'elle est commandée par la conscience du sujet, et que, pour le sujet, l'action commandée par sa conscience est toujours la meilleure qu'il puisse accomplir à ce moment-là, étant donnés l'état de son intelligence et le niveau de sa moralité. Sans doute, parler ainsi c'est faire de la raison pratique une chose

relative; mais qui donc oserait soutenir que la raison pratique est une, identique et absolue chez tous les hommes? Nous l'avons dit, la loi morale n'est pas un code de prescriptions qui s'imposent uniformément et avec une égale nécessité à tous les êtres raisonnables. En soi, elle est une et absolue, parce que la perfection morale ne comporte pas de degrés ni de formes diverses; mais les applications qu'en font les hommes varient avec l'état de leur intelligence et le développement de leur culture morale. Telle action qu'une conscience supérieure doit s'interdire comme un véritable crime, la polygamie par exemple, peut fort bien apparaître aux yeux d'une conscience inférieure comme naturelle et nécessaire, et par là devenir, pour cette dernière conscience, moralement légitime; de même que le suif dont se régalent, dit-on, les Cosaques, et qu'ils digèrent avec facilité, serait pour nos estomacs rebutant et insupportable. Et s'il est des pratiques condamnables en soi, et de fait condamnées par les civilisations les plus grossières aussi bien que par les plus avancées, comme le parjure et l'assassinat, c'est que ces pratiques ne peuvent être admises par aucune forme d'organisation de la vie humaine, pas plus qu'un caillou de silex ne peut entrer dans la constitution d'un vivant quelconque, animal ou plante. Mais alors il est impossible que de telles pratiques se présentent à la conscience d'aucun individu comme ordonnées par la loi morale telle qu'il la comprend; et, par conséquent, il est impossible aussi qu'aucun individu se les permette de bonne foi.

Ainsi il n'y a pas lieu de se demander si la bonne volonté excuse d'une action mauvaise, puisque, là où il y a réelle bonne volonté, l'action n'est jamais mauvaise. A cela, ceux qui ont posé la question répondront que sans doute l'action accomplie en conformité avec une intention droite ne saurait être *moralement* mauvaise, mais qu'elle peut l'être *naturellement*, et qu'il s'agit de savoir si ce qu'elle a de correct au point de vue moral doit faire passer sur ce qu'elle a de fâcheux, et peut-être d'intolérable, au point de vue naturel. Mais que signifie cette instance? Un acte qu'a commandé la conscience du sujet est un acte moralement légitime. Si, cette conscience étant d'ordre inférieur, l'acte qu'elle a prescrit ou autorisé révolte nos sentiments d'honnêteté, il faut plaindre le sujet dont le développement moral est si peu avancé, mais non pas le blâmer, à moins qu'il ne soit cause lui-même de l'obscurcissement de sa raison. Si cet acte menace l'ordre social, il faut l'arrêter ou l'empêcher de se produire. Voilà tout. Où peut-on voir là un conflit

entre deux formes différentes du bien, le bien naturel et le bien moral ?

Du reste, c'est une erreur complète de s'imaginer qu'il puisse exister deux biens différents et irréductibles l'un à l'autre. Deux biens irréductibles constitueraient pour l'homme deux idéaux suprêmes, deux fins absolues, et cela est contradictoire. On est tenté souvent de considérer le plaisir comme un bien et de l'opposer au devoir, ou du moins à l'acte moral, qui en serait un autre. Mais le plaisir n'est pas un bien, et le devoir pas davantage. Il n'y a qu'un bien, qui n'est ni le bien naturel ni le bien moral, mais le bien tout court, lequel est un en essence comme en nombre, quoique nous lui donnions des noms différents, être, vie, moralité, bonheur, suivant le point de vue duquel nous le considérons. Quant au plaisir et à l'acte moral, qui sont les aspects phénoménaux l'un du bonheur, l'autre de la moralité, ils sont des biens sans doute à ce titre, mais non pas autrement; c'est-à-dire que ce qu'il y a de bon en eux tient au noumène qu'ils manifestent, et non pas à eux-mêmes en tant que séparés ou séparables du noumène. Ainsi, sans parler de l'acte moral que personne ne songe à considérer à part de la moralité, le plaisir est un bien comme expression dans la conscience empirique d'un état de bonheur ou de béatitude; en lui-même il n'est rien qu'une illusion et un rêve; de même que l'un de nos membres, qui vit tant qu'il reste uni à notre corps, meurt sitôt qu'il s'en détache. C'est pourquoi nous devons chercher l'être, la vie, jamais le plaisir pour le plaisir, bien qu'il nous soit permis d'en jouir lorsqu'il se présente.

Cependant on peut, si l'on veut, conserver sous une forme acceptable la dualité du bien naturel et du bien moral, et par là donner satisfaction au sens commun. La moralité c'est la vie dans sa perfection. Mais tous les êtres ne sont pas appelés à réaliser en eux-mêmes la vie parfaite. Pour ceux qui ne le sont pas, on peut donc dire que le bien demeure bien naturel, faute de pouvoir s'achever en devenant bien moral. Et pour l'homme même, qui peut monter plus haut, l'opposition du bien naturel et du bien moral subsistera encore. Car il est possible, il est même inévitable que la vie supérieure ne puisse s'établir sans se subordonner, et par conséquent sans se sacrifier la vie inférieure. Mais la vie inférieure, qui a ses organes, ses lois, et qui se suffit en quelque sorte à elle-même, puisqu'on peut s'y tenir, et qu'en fait les animaux s'y tiennent, luttera nécessairement, ainsi que nous l'avons dit déjà, pour son indépendance. On comprend donc qu'un conflit ne puisse man-

quer de s'élever entre les deux vies, malgré leur fondamentale identité de nature; et là est la cause de ce dualisme des tendances qui divise l'homme contre lui-même, en le plaçant entre deux biens contraires, l'un inférieur, qu'il appelle bien naturel, l'autre supérieur, qui est le bien moral.

393. Doctrine de Kant sur le rôle du sentiment en morale. — Ainsi il ne suffit pas, pour la moralité, d'agir conformément à ce que la raison commande, il faut encore agir avec la volonté expresse d'obéir à la raison. Mais en quoi consiste cette volonté? Il y a là un point sur lequel nous allons être encore une fois obligé de nous séparer de Kant, parce que nous n'entendons pas comme lui la volonté rationnelle. Il s'agit ici de la part qu'il convient de faire au sentiment en morale.

La doctrine de Kant sur cette question est tout à fait explicite. Kant considère nettement l'intrusion d'un sentiment quelconque dans les décisions d'une volonté droite comme altérant la pureté de l'acte moral. Le véritable honnête homme, suivant lui, n'est pas celui qui fait du bien parce que son cœur le porte à la bienfaisance, mais celui que sa nature ou ses propres malheurs rendent insensible aux malheurs des autres, et qui pourtant s'applique à soulager les malheureux parce qu'il regarde cela comme un devoir. Cette façon de faire le bien est d'ailleurs, suivant Kant, celle que nous recommande la religion chrétienne. « Quand l'Évangile nous fait un devoir d'aimer notre prochain, et même notre ennemi, il n'entend sans doute point parler de cet amour qui est l'effet d'une inclination de notre nature, car cet amour-là ne se commande pas, mais de cette manière d'être à l'égard de notre ennemi qui seule dépend de notre volonté, et seule peut être commandée comme un devoir[1]. »

Ce recours à l'autorité donne-t-il à la thèse de Kant un appui réel? On en peut douter. Quand l'Évangile dit que nous devons aimer même ceux qui nous haïssent, il ne nous commande pas sans doute de les aimer de l'amour de tendresse que nous donnons à nos amis ou à nos enfants; mais il exige pour eux ce que, dans le christianisme, on appelle l'*amour de charité,* c'est-à-dire un amour fait de respect pour la personne humaine, et de compassion pour toutes les misères physiques ou morales quelque part qu'elles se rencontrent. Or l'amour de charité est autre chose que la concep-

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

tion purement intellectuelle du devoir. C'est un véritable sentiment, dans lequel on retrouverait même une certaine tendresse d'ordre supérieur; car il est impossible de ne pas s'intéresser à ce qui excite à la fois le respect et la pitié. Mais laissons l'argument d'autorité, et voyons la thèse en elle-même.

394. Discussion de cette doctrine. — Si Kant rejette le sentiment, c'est que, selon lui, la raison, en tant que pratique, est une faculté transcendante, dont la fonction est d'imposer à la volonté empirique des actions qui, conformes à des maximes susceptibles d'être universalisées, expriment dans l'expérience un monde nouménal. D'où il suit que la vertu consiste à agir sous l'impulsion d'une idée pure, l'idée du devoir. A cela on peut objecter qu'il n'existe en nous aucune conception à laquelle ne se mêle quelque image sensible, et même, en dehors peut-être des idées mathématiques, aucune conception qui ne s'accompagne de sentiments, de tendances, de dispositions affectives ou répulsives, lesquelles font en quelque sorte corps avec elle, tant elles lui sont étroitement unies; et que de plus une idée pure serait, de l'aveu de tous les philosophes, incapable de déterminer la volonté à l'action; de sorte que ce qui donne à l'idée du devoir son caractère moral, en la rendant effectivement pratique, c'est le sentiment même que Kant veut exclure.

Il est vrai qu'à cette difficulté la *Critique de la raison pratique* fournit une réponse. Parmi les sentiments de l'homme il en est un, selon Kant, qui, par privilège, sans cesser d'appartenir à la nature, la dépasse, et est comme l'expression de l'absolu dans notre sensibilité même : c'est le respect, sentiment d'un caractère tout particulier, dans lequel se rencontrent et se réconcilient la raison et la sensibilité partout ailleurs divisées. Le respect est le mobile dont la volonté a besoin. Ce qu'il y a en lui de sensible n'altère pas la pureté du désintéressement que réclame l'accomplissement du devoir.

Mais le respect existe-t-il, tel du moins que Kant le définit? Non, parce que l'on ne conçoit pas qu'un sentiment soit déterminé par une idée pure, comme est l'idée du devoir selon Kant. Que la loi morale parle au cœur de l'homme autant qu'à sa raison, on ne peut le contester. Mais ce fait demeurerait incompréhensible s'il fallait tenir ces deux facultés maîtresses pour hétérogènes l'une à l'autre; si la raison n'était pas tout entière dans le cœur, et le cœur dans la raison; si enfin l'idée du devoir dans sa pure essence n'en-

veloppait pas quelque chose qui la rendît aimable, et qui par là pût exciter des mouvements affectueux. Kant, par sa théorie du respect, s'est efforcé de jeter un pont sur l'abîme qui, chez lui, sépare la raison et la sensibilité. Il le fallait, parce que, si c'est dans le monde des noumènes que réside le principe de la volonté morale, c'est dans le monde des phénomènes que la moralité doit se réaliser. La même préoccupation inspire toute sa théorie du jugement téléologique; et l'on sait que c'est dans la finalité que Kant cherche une explication de l'aptitude qu'aurait la nature à exprimer, et même à réaliser en soi une vérité nouménale. Malheureusement, il est d'impossibilité radicale que deux choses qu'on a commencé par déclarer hétérogènes et irréductibles soient rejointes par un artifice logique ou dialectique quelconque. Ce n'est pas un pont qu'il faut jeter entre la raison et la sensibilité, c'est une fusion qu'il faut produire entre elles, tout en maintenant leur distinction, et même leur opposition de nature. Alors le respect peut se comprendre; autrement il demeure inintelligible.

Du reste, il y a quelque chose de contradictoire à vouloir, comme le veut Kant, qu'un sentiment unique, celui du respect, ait un caractère à la fois moral et naturel, alors que tous les autres sentiments de l'homme n'ont qu'un caractère naturel; attendu que la nature n'est pas double, et qu'elle ne se laisse pas diviser en deux parties dont l'une serait purement elle-même, et l'autre serait elle-même plus quelque chose de contraire à elle-même. Tout ce que l'on pourrait dire, et tout ce qu'effectivement dit Kant dans sa théorie de la finalité, c'est que la nature, envisagée d'un certain point de vue, celui du mécanisme, est absolument hétérogène et réfractaire à l'ordre nouménal; et qu'envisagée d'un point de vue différent, celui de la finalité, elle est homogène à l'ordre nouménal au contraire, et devient une sorte d'approximation de la liberté. Mais, s'il y a du noumène dans la nature en tant qu'elle se prête au jugement téléologique, c'est dans la nature tout entière. Le respect, par conséquent, avec le caractère moral que Kant lui attribue en propre, ne peut pas être un sentiment particulier parmi les autres sentiments; ce ne peut être que la forme morale commune à tout ce que l'on appelle les sentiments honnêtes. Mais, si les sentiments honnêtes sont moraux par leur forme, ils le sont par eux-mêmes, et la thèse de Kant tombe.

Avons-nous tort de pousser ainsi le criticisme, contrairement à la volonté de son auteur, vers une scission absolue du phénomène et du noumène? Voici une nouvelle observation qui complétera

sibilité, ce que nous voulons être. Ces penchants mauvais dont nous nous plaignons souvent, et contre lesquels nous prétendons, non sans raison d'ailleurs, que notre volonté lutte avec énergie, viennent de notre volonté même, dont ils expriment l'imperfection; et nos penchants honnêtes en viennent plus directement encore s'il est possible, puisqu'ils l'expriment, non plus en tant qu'elle participe du néant, mais en tant qu'elle participe de l'être. Toute affection légitime est donc morale par cela seul qu'elle est légitime; et en obéissant à de telles affections nous ne manquons en rien au précepte qui veut que nous accomplissions le devoir par respect pour le devoir, sans considération d'aucun autre motif. Il n'est même pas certain que les actions nobles qu'un homme accomplit dans la spontanéité de sa nature, et sous la seule impulsion d'un sentiment généreux, soient moins méritoires que celles qui ont été longuement réfléchies, et accomplies sous l'idée présente du devoir. Une volonté qui n'agit qu'avec réflexion a évidemment de grands avantages sur une autre volonté qui suit seulement sa pente naturelle; mais c'est au point de vue de la justesse et de la bonne adaptation, plutôt qu'à celui de la qualité morale de l'acte accompli. Quant aux sentiments généreux, ils ne sont pas ennemis de la moralité, ils sont la moralité même.

CHAPITRE IV

LA RESPONSABILITÉ, LE MÉRITE ET LA VERTU

395. La responsabilité morale, ses conditions et ses degrés. — La raison n'est pas seulement la loi qui nous commande, elle est encore le juge qui nous glorifie ou nous condamne selon que nous avons accompli ou enfreint ses prescriptions; c'est-à-dire qu'il y a pour l'homme une *responsabilité morale*.

On dit souvent que nous sommes responsables envers les autres hommes, envers nous-mêmes et envers Dieu. Il est certain que la raison qui nous juge dans nos actes peut être celle de nos semblables. Alors le jugement s'exprime dans la conscience du juge par un *mépris* qui peut aller jusqu'à l'*horreur*, ou au contraire par une *estime* qui peut aller jusqu'au *respect* et jusqu'à la *vénération*. Quelquefois aussi c'est notre propre raison qui nous juge, et alors nous éprouvons, suivant que nous avons bien ou mal agi, la *satisfaction morale* ou le *remords*. Enfin il est permis de penser que Dieu lui-même, en tant qu'il est une personne morale, glorifie l'homme de bien et condamne le pécheur avec une justice souveraine dont nos consciences imparfaites sont nécessairement incapables. Mais que le jugement porté soit le nôtre, ou celui de nos semblables, ou celui de Dieu en tant que Dieu est une personne, il reste pourtant que la norme à laquelle nos actions doivent être rapportées, et notre vrai juge par conséquent, c'est la raison éternelle et impersonnelle, c'est-à-dire Dieu encore, non plus en tant qu'il pense et veut, mais en tant qu'il est la justice et la vérité mêmes.[1]

Voici donc en quoi consiste la responsabilité morale. Un être raisonnable agissant en tant que tel, c'est-à-dire avec conscience et réflexion, *répond* de ses actes devant la raison, c'est-à-dire qu'il encourt l'approbation ou le blâme, et cela indépendamment de toute considération de récompenses ou de châtiments mérités sui-

vant que ses actes sont bons ou mauvais. Ainsi entendue, on peut dire que la responsabilité morale est une vérité incontestable ; car elle dérive analytiquement de l'idée de la raison. Seulement il pourrait se faire que ce fût une vérité sans application dans le réel. En effet, pour que nous ayons à répondre d'une action, il faut que nous en soyons réellement les auteurs. Or on n'est réellement l'auteur de son action qu'à la condition d'en être la cause, non pas cause *transitive,* ni cause *seconde,* mais cause *première,* c'est-à-dire cause non causée, puisqu'il est évident que, si un être n'existe pas et n'agit pas par lui-même, ce n'est pas à lui, mais à la cause qui le fait mouvoir, qu'incombe la responsabilité de ce qu'il fait. Ainsi l'homme est un absolu, ou la responsabilité humaine est un vain mot.

Des deux termes de cette alternative lequel choisirons-nous? Dire que l'homme est un absolu paraît quelque chose d'énorme; et pourtant, à y bien réfléchir, cette proposition qui fait scandale signifie simplement que l'homme est, non pas un être d'apparence comme le tas de pierres, non pas un agrégat ni une sorte de carrefour où viendraient interférer les actions infiniment multiples de tous les phénomènes de la nature, mais un être véritable, c'est-à-dire une unité, une substance, un principe fécond d'activité et de vie ; et tous ces caractères on ne peut les lui dénier sans tomber dans le pur et absolu matérialisme. Du reste, s'il est absolu en tant qu'il est être, il l'est plus encore, en quelque sorte, en tant qu'il est être raisonnable ; car, la raison étant autonome, il est clair que nous ne nous posons réellement à titre d'êtres raisonnables que dans la mesure où nous nous posons nous-mêmes. Quant à rejeter pour l'homme la responsabilité morale, cette même considération que l'homme est raisonnable nous l'interdit encore absolument. Tout nous impose donc l'adhésion à cette doctrine que la responsabilité morale est une vérité, non pas seulement de raison, mais encore de fait.

On n'est moralement responsable qu'à la condition d'être un absolu; mais être un absolu ne suffit pas pour qu'on soit moralement responsable. Tous les êtres de la nature, c'est-à-dire tous les vivants, par cela seul qu'ils sont des êtres, participent au caractère de l'absolu; mais le privilège de la responsabilité est réservé à ceux d'entre eux qui sont raisonnables; puisque, évidemment, la raison n'a point de comptes à demander à qui ne connaît pas la raison. Encore faut-il, comme nous le disions plus haut, que l'être raisonnable agisse en tant que tel, c'est-à-dire avec conscience et

réflexion. C'est pourquoi la responsabilité morale varie d'individu à individu, et, chez un même individu, suivant le temps et les circonstances. Car cette réflexion qui nous fait responsables, appartenant au monde des phénomènes, est liée au corps dont elle subit l'influence et dont elle suit les vicissitudes. Aussi, chez certains hommes à qui la maladie ôte tout pouvoir de contrôle sur leurs actions, la responsabilité s'affaiblit-elle jusqu'à disparaître à peu près complètement, sans pourtant s'anéantir tout à fait; attendu que la démence même ne change pas un homme en animal, et que, tant qu'un homme reste homme, il conserve à quelque degré la capacité de réfléchir et de comprendre, puisque cette capacité est un attribut, non pas accidentel, mais essentiel, et par là même impérissable, de la nature humaine. Du reste, si notre responsabilité n'est jamais nulle, elle n'est jamais absolue non plus; parce que le parfait équilibre de toutes les fonctions vitales, qui seul nous rendrait capables d'une réflexion de laquelle pût se dégager notre vraie et intime volonté, n'est jamais réalisé en nous.

En définitive, ce qui nous fait responsables c'est cette volonté fondamentale — qui, à le bien prendre, est une volonté nouménale — beaucoup plus que la volonté empirique, qui, sous l'empire de circonstances de hasard, produit dans le monde phénoménal des actions par lesquelles notre caractère véritable s'exprime d'une manière souvent fort imparfaite. On dit de certains hommes qu'ils valent mieux que leurs actes, et de certains autres qu'ils valent moins. La vérité est que tous nous sommes dans le cas des premiers, ou dans celui des seconds, ou plutôt dans l'un et l'autre à la fois. Jamais il n'arrive que l'une de nos pensées conscientes, l'un de nos sentiments, l'une de nos volitions réfléchies, exprime adéquatement notre vrai vouloir. Or c'est de notre vrai vouloir que nous sommes responsables, et non pas des manifestations plus ou moins trompeuses que nous en donnons à nous-mêmes et aux autres dans la région des phénomènes; car ce qui, dans le phénomène, dénature et fausse le vouloir nouménal, vient du dehors et est nécessité. Seul le vouloir nouménal est libre : là-dessus il nous paraît impossible de ne pas se ranger à la doctrine de Kant. Toutefois nous estimons, pour notre part, qu'il convient d'y apporter deux modifications importantes.

D'abord, Kant veut que le vouloir phénoménal ne soit qu'une sorte de reflet du vouloir nouménal dans un monde dont le déterminisme intégral est la loi suprême, et peut-être, au fond, la loi unique; — ce qui, pour le dire en passant, rend bien difficile à

comprendre que le noumène puisse d'aucune manière se réfléchir dans le phénomène. Nous pensons, au contraire, que le noumène pénètre dans le phénomène dont il fait l'être et dont il est l'âme, en y portant un élément de contingence que le système de Kant exclut. Mais, en tant qu'y pénétrant, il s'y altère, parce qu'évidemment il est impossible que le noumène se fasse phénomène et pourtant reste lui-même. Il s'y altère, disons-nous, mais ne s'y détruit pas, parce que son existence au sein du phénomène n'est pas son existence totale, et qu'il en possède une autre, purement transcendante, quoique non séparée ni séparable de la première (276 et suiv.).

En second lieu, par cela même qu'il a hors du phénomène une existence à part, le noumène, selon Kant, ne peut recevoir du développement de la vie phénoménale de l'individu aucune modification. Suivant les idées que nous venons d'exprimer, au contraire, ce que veut l'homme dans la région du temps modifie son vouloir intemporel. Non pas que le phénomène, en tant que tel, ait action sur le noumène : c'est le noumène qui se modifie lui-même par le moyen d'une réflexion et d'une activité pratique qui sont nécessairement choses du temps. Là où manquent cette réflexion et cette activité il n'y a qu'une spontanéité qui se pose sous forme d'absolu. Comment une telle spontanéité pourrait-elle être rationnelle? Comment impliquerait-elle la responsabilité? C'est ce qui paraît incompréhensible. On n'est responsable qu'à la condition d'avoir pu en quelque sorte discuter avec soi-même, et d'avoir fait, en se posant, une œuvre consciente et voulue, au moins à quelque degré. Si l'on sépare, comme le veut Kant, le noumène du phénomène, l'esprit de la nature, la nature n'est plus nature, parce qu'elle est morte, n'étant plus animée par le principe de la vie; et l'esprit n'est plus esprit, parce qu'il cesse, absolument et à tous égards, d'être conscience de soi.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que ce qui nous fait justes ou coupables c'est cette volonté profonde, et relativement permanente, qui n'est autre chose que la systématisation, et par conséquent l'unité métaphysique de nos tendances, mais non pas la volonté superficielle et accidentelle, qui parfois détermine un de nos actes en opposition avec la première. C'est, du reste, ce que le sens commun a toujours reconnu. Une parole dure prononcée par un homme qu'on sait bon et bienveillant est moins blessante que venant d'un autre, parce qu'on peut l'attribuer à un moment d'impatience, à une souffrance physique passagère, et qu'on ne la considère pas comme l'expression de ses véritables sentiments. D'une

manière générale, nous sommes d'autant plus responsables que les éléments constitutifs de notre moi sont plus fortement systématisés; c'est-à-dire que notre vouloir nouménal, agissant avec plus de force, subit moins de nécessités de la part de la nature : et, dans chaque cas particulier, notre responsabilité dépend de la concordance plus ou moins grande de l'action accomplie avec le système organique de nos dispositions et de nos tendances. C'est pourquoi il y a lieu d'apporter un correctif à ce que nous disions tout à l'heure, que là où la réflexion manque la responsabilité disparaît. Un sujet qui serait radicalement incapable de réfléchir ne pourrait être responsable de rien; mais un sujet qui, consciemment, et par l'action répétée de sa volonté réfléchie, s'est fait une nature morale et un caractère, agissant spontanément sous l'influence de ce caractère et en conformité avec lui, est aussi responsable de ce qu'il fait, plus responsable peut-être, que de ses actes les plus longuement délibérés. Le cri fameux de d'Assas fut sans doute une réponse toute spontanée de son âme à la menace dont il était l'objet, et c'est justement ce qui le fait si beau et si héroïque.

A ces deux conditions de la responsabilité, la causalité effective et la capacité de réflexion, plusieurs philosophes en ajoutent une troisième, la liberté entendue au sens de libre arbitre. Nous ne voulons pas contester la réalité de cette troisième condition, mais, à notre avis, elle se confond avec les deux premières. Bon nombre de personnes, partisans ou adversaires du libre arbitre, le conçoivent, maintenant encore, à la manière de Bossuet et de Reid, comme un pouvoir d'accomplir indifféremment deux actions contraires dans des circonstances données, ces circonstances demeurant les mêmes : par exemple, le pouvoir de partir soit du pied droit soit du pied gauche, sans que rien soit changé ni à l'état physique ni aux dispositions mentales de l'individu. Les déterministes triomphent aisément d'une doctrine aussi inconséquente; mais le libre arbitre n'est pas cela. L'idée du libre arbitre c'est d'abord l'idée d'un absolu, c'est-à-dire d'un être qui *se pose lui-même* au sein de Dieu, et qui, vivant de Dieu, n'étant rien qu'en Dieu et par Dieu, n'est pourtant ni un moment, ni une partie, ni un aspect de l'Être divin. Mais ce caractère de l'absolu, tous les êtres le possèdent, et tous les êtres n'ont pas le libre arbitre. Il en faut donc ajouter un autre qui vient compléter le premier; et ce second caractère consiste dans le pouvoir d'exister non pas seulement *en soi*, mais encore *pour soi* et, dans une certaine mesure, *par soi*, dans le droit de se dire : *Je suis, non ce que je suis, mais*

ce que je veux être. Or il est évident que cette maîtrise de soi suppose une réflexion sur soi, et que même elle s'y réduit, étant donné d'ailleurs que l'être en qui se réfléchit la pensée est un absolu. Ainsi le libre arbitre est tout autre chose que la liberté. La liberté c'est la raison gouvernant souverainement la vie. Le libre arbitre n'est pas la raison. Non pas qu'il soit, comme on l'a dit, indifférent au bien et au mal. En parler dans ces termes c'est le concevoir comme un pouvoir d'agir qui serait indéterminé, et cette conception est un non-sens. Le libre arbitre n'est pas un pouvoir indifférent; il est seulement une certaine indifférence, ou plutôt une non-détermination intégrale de notre nature à l'égard du bien, laquelle vient nécessairement de ce qu'étant des absolus nous ne sommes pourtant pas l'Absolu, et de ce qu'étant raisonnables nous ne sommes pourtant pas la raison même.

396. Solidarité morale. — Cette solution du problème de la causalité et de la responsabilité morale est une solution idéaliste; mais, ici comme partout, l'idéalisme a sa contre-partie nécessaire dans l'empirisme. Ces mêmes actions humaines, conscientes et voulues, qui viennent de nous apparaître comme produites par des causes transcendantes, unes et absolues, un empiriste les verra comme déterminées chez chaque individu par un ensemble de tendances, qui elles-mêmes se rattachent une à une, à travers la nature physique, à tout l'ensemble des choses. Et cet empiriste, les voyant ainsi, les verra très bien, parce qu'effectivement, suivant une opinion que nous avons maintes fois exposée à propos de la vie et de son principe, on peut à volonté chercher l'explication d'un phénomène soit dans une opération progressive de l'esprit consistant à reconnaître les relations de ce phénomène avec un nombre toujours croissant de phénomènes différents, soit, au contraire, dans l'attribution de ce même phénomène à une cause transcendante, qui ne sera autre chose que l'unité purement intelligible, non plus sensible, de cette multiplicité indéfinie d'antécédents phénoménaux. On peut donc accorder, par exemple, à Lombroso que les tendances de tout genre qui nous déterminent à agir à chaque moment nous viennent de nos ancêtres si elles sont innées, ou résultent d'un concours de circonstances extérieures si elles sont acquises, et maintenir cependant que nous sommes responsables, au moins à quelque degré, des actions qu'elles nous font accomplir. C'est que, de même que le vivant, résoluble en apparence en des phénomènes dont les causes sont hors de lui, et

par là, en apparence aussi, dominé tout entier par la nature extérieure, est, au contraire, en réalité ce qui donne cette nature (288); de même tout cet ensemble de tendances auxquelles nous avons l'air d'obéir, et auxquelles nous obéissons en effet, empiriquement parlant, vient de nous, non du dehors, et exprime, dans le domaine de l'expérience, la volonté intemporelle par laquelle nous nous posons comme absolus, et posons du même coup la nature universelle.

Toutefois, il est évident que chacun de nous se posant lui-même ne se pose pas inconditionnellement, puisque, dans le développement phénoménal de nos existences respectives, c'est un seul et même univers que nous avons à constituer. Chacun de nous donc ne peut se poser qu'en connexion et en corrélation avec tous les autres êtres de la nature. Mais, si nous nous déterminons ainsi à exister les uns les autres dans le monde phénoménal, il faut bien que nous nous déterminions également dans le noumène, puisque notre être phénoménal et notre être nouménal sont un seul et même être, considéré ici sous le point de vue de l'unité, là sous celui de la multiplicité : de sorte que chacun de nous, en se posant lui-même, pose tout le reste, les corps dans la nature physique, les âmes en Dieu; et qu'ainsi nous sommes, phénoménalement et nouménalement, complémentaires les uns des autres comme les membres d'un même corps, mais complémentaires sous des raisons différentes, raisons d'intelligibilité pour nous, c'est-à-dire raisons mécaniques dans le phénomène, raisons supérieures et inaccessibles à nos intelligences dans le noumène, puisqu'il est vrai, comme l'a dit Pascal, que « ce qui dépasse la géométrie dépasse notre atteinte ».

Ainsi, en Dieu où elles résident, nos volontés intemporelles, causes premières de nos actions dans le temps et dans l'espace, se conditionnent les unes les autres, et se déterminent par une action réciproque au bien ou au mal. Dans le vouloir d'autrui il y a une part pour moi. Nulle volonté ne peut accomplir dans le monde un acte bon ou mauvais que la mienne n'y consente. Du reste, il y a bien des degrés à ce consentement. La part d'initiative que prend ma volonté intemporelle dans tout ce qui se passe, relativement considérable lorsqu'il s'agit de ce que j'appelle mes actes propres, diminue progressivement à mesure que je considère des sujets dont les relations empiriques avec moi deviennent de plus en plus faibles et lointaines, et finit par être infinitésimale lorsqu'il s'agit d'actions comme celles qu'accomplit tel habitant de la Chine, ou

d'événements comme ceux qui se produisent dans les étoiles. Pourtant cette part, si petite qu'elle soit, compte encore pour quelque chose. Son action n'est pas nulle, et elle était nécessaire pour que le fait qu'elle concerne eût lieu. C'est pourquoi une volonté très ferme, très droite, très parfaite, est un grand obstacle au développement dans le monde du mal moral et de la souffrance. Les saints, vécussent-ils au désert, sont encore de grands bienfaiteurs de l'humanité.

Cependant la responsabilité demeure individuelle dans sa forme, au même sen est de la même manière que le *moi*, qui, lui aussi, est l'être de tous en même temps que l'être de chacun de nous. Il ne serait même pas juste de la dire collective dans sa matière, qui est l'ensemble infini des événements dont se compose la vie universelle; car cette matière empirique, qui n'a point d'existence absolue, varie d'un sujet à l'autre, seulement semblable à elle-même, jamais identique, et, par conséquent, ne peut être un domaine appartenant collectivement à plusieurs. La responsabilité est individuelle, parce que responsabilité veut dire individualité, et que, précisément, à vouloir transporter la responsabilité de ce qui arrive des êtres individuels à l'être universel, on la fait évanouir. L'homme qui souffre songe tout d'abord à rendre Dieu ou la nature responsables des accidents de sa destinée. La vérité est que, s'il comprenait les choses, il ne s'en prendrait de ses maux qu'à lui-même et à ses semblables, parce que le véritable auteur de la nature, dans ce qu'elle a de mauvais comme dans ce qu'elle a de bon, c'est lui, concurremment avec tout le reste des êtres. C'est de Dieu que nous tenons tout le positif de notre existence; mais ce positif, en tant qu'il prend forme et figure dans le temps et dans l'espace, suscitant et s'opposant un négatif qui est le mal, exprime nous, et non pas Dieu.

Tel est, croyons-nous, le sens de cette vérité fondamentale, vérité de raison et vérité de fait, qui se nomme la *solidarité morale*. Nous sommes uns parce que la nature est une, uns dans la vie morale comme dans la vie physique. C'est pourquoi, sans qu'il soit possible de mériter ni de pécher pour d'autres, nous avons sur les autres êtres un pouvoir de salut ou de perdition d'autant plus grand que nous-mêmes occupons un rang plus élevé dans la hiérarchie des êtres.

397. La responsabilité légale. — La responsabilité légale n'a guère de commun que le nom avec la responsabilité

morale. Cependant il faut les rapprocher, justement pour prévenir la confusion qu'on est trop souvent tenté d'en faire.

La responsabilité morale c'est la causalité d'une cause libre agissant en tant que telle : il n'y a rien là pour l'idée de sanction. Responsabilité morale signifie dignité, noblesse, grandeur morale, ou au contraire indignité, bassesse, turpitude, indépendamment de toute idée de récompense due ou de peine méritée. — La formule de la responsabilité légale serait : Tu as enfreint une loi; donc tu mérites tel châtiment édicté par la loi contre ses violateurs. Ici la sanction est tout; sanction d'ailleurs purement répressive, puisque, si le législateur punit autant qu'il peut la transgression de ses lois, il ne s'engage nullement à en récompenser l'observance; de sorte que la responsabilité légale n'est, en fait, qu'une demi-responsabilité. — Mais la loi morale n'a-t-elle donc pas de sanction? Non. Quelle est, en effet, la raison d'être d'une sanction? Peser sur la volonté de l'agent et le contraindre, par l'appât de la récompense ou par la terreur du châtiment, à faire ce qu'il ne veut pas faire; en un mot, faire appel chez lui au sentiment de l'intérêt bien entendu afin d'obtenir ce que l'on souhaite. Ce n'est pas ainsi que commande la loi morale. La loi morale, identique à la raison, ne demande pas notre obéissance et n'a rien à faire pour l'obtenir; et nous, de notre part, nous ne pouvons lui obéir réellement qu'à la condition de lui obéir par pure raison, sans considération d'un intérêt quel qu'il puisse être. A l'égard des lois humaines il en est autrement. Celles-ci ne peuvent commander qu'en vue d'un intérêt, parce que c'est à la loi morale seule qu'il appartient de commander rationnellement. Donc il faut qu'elles emploient les moyens nécessaires pour se faire obéir, autrement leurs prescriptions sont vaines; ce qui revient à dire que c'est à l'intérêt seul qu'elles s'adressent, que c'est l'intérêt seul aussi qui les fait respecter. Il est vrai que, souvent, nous agissons comme elles nous commandent d'agir, non par intérêt, c'est-à-dire par crainte du châtiment, mais parce que nous le trouvons juste; seulement il est clair que, dans ce cas, les lois humaines, tout en gardant le bénéfice de notre obéissance, la seule chose qui leur importe, n'obtiennent pas notre obéissance même. Le respect donné aux lois humaines, en tant qu'elles sont lois humaines, non lois morales, vient donc toujours de l'intérêt. C'est ce qui explique pourquoi il ne s'attache à la loi morale aucune sanction, du moins si l'on garde à ce mot son sens naturel de récompense accordée ou de punition infligée du dehors; ce qui ne veut pas dire d'ail-

leurs que la vertu ne nous assure pas le bonheur, puisque, au contraire, le bonheur dérive analytiquement de la moralité. De même, nous le savons (388), la loi morale ne nous impose pas d'obligation, si obligation veut dire ordre et commandement, et pourtant il y a un devoir, puisqu'il y a une nécessité morale. Deux choses donc différencient essentiellement les lois humaines de la loi morale, l'obligation et la sanction imposées du dehors.

Par *lois humaines* il faut entendre uniquement les lois de l'État. De particulier à particulier il n'y a que des contrats librement consentis, ou des servitudes imposées par force ou par ruse. Dans le premier cas il y a bien responsabilité, mais responsabilité envers l'État, qui édicte des lois spéciales pour assurer le respect des conventions passées entre individus; dans le second cas, point de responsabilité du tout.

Les lois de l'État commandent en vue d'un intérêt, et pourtant elles ne peuvent commander que ce qui est juste. Il y a là, ce semble, une contradiction; car ne vouloir que la justice c'est lui sacrifier l'intérêt, et ne chercher que l'intérêt c'est faire passer au second plan la justice. L'intérêt de l'État serait-il donc précisément de ne vouloir que la justice? Oui, et c'est ce qui lève la contradiction. Voici comment la chose peut s'entendre.

L'État n'a qu'un seul et unique intérêt, qui est de vivre. A la différence des individus, qui semblent ne vouloir vivre que pour la jouissance, l'État veut vivre pour vivre, sans recherche aucune d'une fin autre que la vie même. Sans doute, ceux qui le représentent et qui gouvernent en son nom, hommes ou partis politiques, agissent souvent pour des fins personnelles différentes de la vie de l'État, de sorte que l'État est engagé par eux dans des voies très opposées à celles que lui prescrit son intérêt; mais ceci est en dehors de la question. Nous ne considérons pas ici comment les États sont conduits, mais comment ils doivent l'être. Or, nous venons de le dire, ils doivent être conduits de façon à vivre et à durer, aussi forts que possible, sans rien de plus. Mais qu'est-ce qui fait la force d'un État, et, par conséquent, son aptitude à durer? C'est, évidemment, que, chez les hommes qui le composent, le plus grand nombre des volontés, toutes même s'il se peut, soient d'accord pour le maintenir, et pour le maintenir tel qu'il est; car s'entendre pour le vouloir n'est rien qu'un vœu platonique sans efficacité, si, quelques-uns le voulant tel qu'il est, d'autres le veulent autrement. Et qu'est-ce qui peut ainsi faire converger dans un accord unanime toutes les volontés? C'est la justice

seule; attendu que là où la justice ne règne pas en perfection il y a nécessairement oppression de quelques-uns par d'autres, et qu'il est impossible qu'un état de choses où les uns sont oppresseurs et les autres opprimés soit également aimé et voulu par tous. Que si, cependant, les lois de l'État peuvent être injustes, la faute en doit être attribuée, non à l'État lui-même, mais aux hommes qui exercent ses pouvoirs, lesquels, ayant leurs passions et leurs intérêts propres, font, non pas son œuvre, mais la leur, et sont responsables du mal qu'ils commettent, à la fois devant l'État et devant leur conscience.

Ainsi l'État, considéré dans sa nature idéale, qui est aussi sa nature vraie, — car ce qui altère sa pure essence fait de lui non plus l'État, mais quelque chose de différent, — ne peut vouloir que la justice, de même que l'individu idéal; mais il la veut tout autrement que l'individu. L'individu veut la justice en être moral, c'est-à-dire qu'il la veut par raison, par devoir, et qu'il la veut pour elle-même sans rien chercher en dehors ni au delà. L'État, qui n'est pas une personne, — bien que la nation en soit une, du moins il paraît très raisonnable de l'admettre, — et qui, par conséquent, est étranger à la moralité et au devoir, ne veut pas proprement la justice; il veut ce qui est juste, chose très différente, et il le veut, non pas en tant que juste, mais en tant qu'utile et nécessaire à sa propre conservation.

398. Objet et limite du droit de punir. — De là résulte une conséquence importante quant à la nature des prescriptions par lesquelles l'État oblige les citoyens, et, par suite, quant à l'étendue du domaine sur lequel peut s'exercer son droit de punir; à savoir que l'État, ne voulant ce qui est juste que parce qu'il a intérêt à le vouloir, ne peut vouloir ce qui, tout en étant juste, ne lui est ni nécessaire ni utile, et, par conséquent, n'a point de sanctions à exercer pour des fautes qui ne l'atteignent point.

Reste à savoir quelles fautes l'atteignent. Il existe à ce sujet une théorie assez répandue. L'État, dit-on, doit réprimer les attentats qui se commettent contre les biens, l'honneur ou la vie des personnes, parce que ces attentats portent contre la société elle-même et la menacent dans son existence. Il doit sévir également contre toute dépravation susceptible d'être contagieuse, et, en général, contre tout scandale, parce que la société est hautement intéressée à ce que la moralité publique se maintienne. En un mot,

il sévit contre tous les manquements aux *devoirs sociaux*, mais il est désarmé, au contraire, contre les manquements soit aux devoirs personnels, soit aux devoirs religieux, tant que le mal se limite à la personne de celui qui le fait.

Cette théorie n'est pas exacte, à notre avis. Elle suppose, en effet, qu'il existe des actions coupables qui, n'intéressant que leurs auteurs, et demeurant sans répercussion sur le milieu social, ne comportent aucune répression légale. Mais, des actions de ce genre, où en trouvera-t-on? Sans parler du tort que nous causons à la société par le mal que nous nous faisons à nous-mêmes, en diminuant notre valeur comme membres du corps social, est-ce qu'une mauvaise action accomplie par nous n'est dangereuse que pour nous du moment qu'elle court risque d'être connue, et par là de devenir un mauvais exemple et un scandale? Le contraire est évident. C'est pourquoi certaines législations punissent, et très justement selon nous, telles fautes dites personnelles, comme la tentative de suicide. Lorsqu'une faute de ce genre est commise dans des conditions telles qu'elle ne puisse venir à la connaissance de personne, il est clair que la répression n'en est ni nécessaire ni possible. Dans le cas contraire, la répression est, non pas toujours possible, parce qu'il y aurait trop à faire pour ne rien laisser échapper, mais utile au moins d'une manière générale, et par là même légitime, dans la mesure de son utilité.

Ainsi, en droit, la législation criminelle pourrait connaître de tous les manquements qui se produisent, aussi bien à l'égard des devoirs personnels qu'à l'égard des devoirs sociaux, pourvu seulement qu'étant divulgués ils fussent de nature à porter un préjudice matériel ou moral à d'autres que ceux qui les commettent. En fait, la répression se borne le plus souvent, non aux actions les plus coupables, ni même à celles qui par contagion sont les plus dangereuses pour la moralité publique, mais à celles qui froissent le plus chez les hommes le sentiment de la justice, et dont l'impunité, donnant lieu de penser que l'État se désintéresse de cette justice dont la sauvegarde est sa principale raison d'être, serait mortelle pour l'État lui-même. C'est-à-dire que, pratiquement, la tâche du législateur et celle du magistrat se réduisent à empêcher, autant qu'il se peut, les hommes de se nuire les uns aux autres par le vol, la violence, la calomnie et les autres crimes du même ordre.

Une autre conséquence du même principe que l'État veut la justice, non pour elle-même, mais parce qu'il a besoin de la respecter

pour subsister, c'est que, dans la recherche des crimes qui se commettent et dans la répression qu'il en fait, il n'accomplit qu'une œuvre de préservation sociale, et nullement une œuvre morale. Au Moyen Age on l'entendait autrement. La justice humaine se croyait en droit alors de rechercher quelle était la responsabilité morale d'un coupable, à quel point il avait outragé la majesté divine, et elle le punissait en conséquence. Nos idées là-dessus ont changé. La société ne punit plus les criminels que pour les empêcher de nuire, et pour intimider ceux qui seraient tentés de les imiter. Et c'est l'une des raisons, la principale sans doute, pour lesquelles la législation pénale s'est si fort adoucie, au grand profit de la moralité générale, et particulièrement de celle des juges. Car, lorsque autrefois on voyait dans le châtiment une expiation ayant pour objet de donner satisfaction à la justice de Dieu, on était conduit nécessairement à inventer des tortures, afin d'égaler la peine au crime; tandis que de notre temps, où les peines sont jugées suffisantes du moment qu'elles sont efficaces, on n'a plus lieu de les outrer, l'expérience ayant démontré que, pour en obtenir le maximum d'effet utile, il ne faut pas leur faire dépasser une certaine mesure.

De plus, par le fait que l'on renonçait à voir dans les crimes et dans les délits que la loi punissait des fautes qui fussent des péchés, et qui par là entraînassent pour les coupables une véritable responsabilité morale, on se dégageait complètement de la nécessité de donner une solution ferme de la *quæstio vexata* du libre arbitre. Or c'est là un avantage considérable de la nouvelle conception de la pénalité sur l'ancienne. Tant qu'on demeure dans le domaine de la pensée spéculative, on peut donner à la doctrine du libre arbitre une foi entière et agir en conséquence. Mais, quand il s'agit de disposer de la vie ou de la liberté d'autrui, le dogmatisme absolu sur cette matière n'est plus de mise. Vous ne doutez nullement que le libre arbitre soit une vérité; mais d'autres en doutent, et personne n'en douterait que ce serait la même chose. Votre conviction est entière, dites-vous, et vous êtes assuré qu'elle n'est pas trompeuse. — Soit; mais la question n'est pas là. La question est de savoir si, sur une doctrine vraie, quelle qu'elle soit, vous pouvez fonder des maximes qui vous érigent en maître de la personne d'autrui. Le contraire est évident pour tout le monde, et principalement pour vous, dans l'espèce, puisque le principe que vous invoquez, le libre arbitre, implique justement de la manière la plus claire l'inviolabilité de la personne humaine. Ainsi la conséquence forcée de

la conception d'autrefois sur la nature et sur l'étendue du droit de punir serait que le droit de punir n'existe pas. Au contraire, avec la conception moderne, qui ne nie pas le libre arbitre, qui ne le révoque même pas en doute, mais qui seulement l'écarte comme une considération étrangère à la question, toutes les difficultés disparaissent. La société, menacée dans son existence par tous les criminels qu'elle renferme dans son sein, et pourtant voulant vivre, comme c'est son droit et son devoir, fait à l'égard de ces criminels ce que fait un homme qui est attaqué par des brigands, et qui, pour se défendre, ne peut compter que sur la vigueur de son bras : elle les empêche de nuire, et, au besoin, elle les supprime. Pour qui prend ainsi les choses la considération du respect dû à la personne humaine n'a plus à intervenir. Je ne puis pas plus, moralement parlant, vous faire subir une application pratique de mes doctrines, que je ne puis vous contraindre à les accepter si vous les repoussez. Mais j'ai le droit de me défendre contre vos attaques, et tant que je reste dans les limites de ce droit, l'inviolabilité de votre personne ne peut en rien gêner mon action.

Du reste, en écartant la responsabilité morale au sens transcendant que prend ce mot dans la doctrine du libre arbitre, la législation n'interdit pas au magistrat chargé de faire appliquer la loi toute recherche de la responsabilité, bien au contraire; car, au-dessous de ce que nous appellerons, pour abréger, la responsabilité transcendante, il en est une autre, qu'on peut qualifier d'empirique, qui s'attache à la liberté, également empirique, consistant dans le pouvoir de raisonner ses actes et d'opposer aux impulsions aveugles de l'instinct ou de la passion des représentations et des idées capables d'en contre-balancer l'influence. Or, là où manque cette liberté, il est clair que la répression ne peut être efficace; de sorte que la société, qui, en punissant, n'agit qu'en vue d'un intérêt positif, doit s'en abstenir. C'est pourquoi, dans l'application de la peine, il serait absurde et odieux de ne pas tenir compte du degré auquel le pouvoir de maîtrise de soi a pu s'exercer, et de châtier, par exemple, un malheureux fou comme on châtierait un homme qui aurait prémédité son crime et l'aurait accompli de sang-froid. La législation moderne est donc contrainte, comme celle du Moyen Age, d'ordonner au magistrat une sorte d'inquisition de la conscience du criminel. Mais cette inquisition n'est pas de même nature et n'a pas les mêmes inconvénients que celle qu'on pratiquait au Moyen Age, parce qu'au lieu de chercher quelle est la culpabilité de l'homme aux yeux de la justice absolue, c'est-à-dire de

prétendre résoudre un problème transcendant, on se contente de poser un problème de psychologie expérimentale, d'une solution difficile sans doute, mais qui n'excède pas par sa nature la puissance de nos facultés de connaître. Du reste, en ne punissant pas les irresponsables, la société n'entend pas rester désarmée à leur égard. Elle prend les mesures nécessaires pour les empêcher de nuire ; mais, alors même qu'elle les tient enfermés plus sévèrement qu'elle ne ferait des criminels, ce n'est pas à titre de justicier qu'elle intervient dans leur vie, c'est à titre de providence bienveillante et secourable.

399. Le mérite et le démérite. — Accomplir une action que commande la conscience morale c'est *mériter;* ne pas l'accomplir, faire l'action contraire, c'est *démériter* ou *pécher*. Seulement, le mérite et le péché, au sens que l'on donne communément à ces mots, impliquent la responsabilité morale avec ses conditions essentielles. Par exemple, si nous n'étions pas libres, il pourrait encore exister pour nous des maximes de conduite, mais nous ne pourrions ni mériter ni pécher.

Le mot mérite se prend quelquefois en un sens différent de celui que nous venons d'indiquer. Aux yeux de certaines personnes, mériter c'est aller au delà de l'obligation morale, c'est faire plus que ce à quoi l'on était rigoureusement tenu. « Je n'ai pas de mérite à cela, dit-on souvent, je n'ai fait que mon devoir. » Il y a dans cette manière de voir deux erreurs graves qu'il importe de signaler.

D'abord il est absurde de supposer qu'il puisse n'y avoir pas de mérite à faire son devoir. Les devoirs ne sont pas tous également importants ni également difficiles à accomplir ; mais les plus humbles, comme les plus sublimes, du moment que nous les accomplissons avec une intention pure, — et c'est à cette condition seulement qu'on les accomplit véritablement, — nous font justes et saints, dignes par conséquent de la béatitude.

Ensuite c'est, comme dit Kant, tomber dans une sorte de *fanatisme moral* que de prétendre s'élever au-dessus du devoir. La loi du devoir ne ressemble pas aux lois humaines, qui commandent uniquement ce qui est de nécessité rigoureuse pour que l'ordre social ne soit pas troublé et que les fonctions de l'État puissent s'exercer, s'en remettant aux individus du soin de faire, s'ils le veulent, pour la communauté plus qu'elles-mêmes n'exigent. Le devoir n'a pas de bornes, ou, s'il en a, c'est de nous qu'elles lui viennent, puisque notre conscience actuelle ne saurait jamais être

adéquate à l'ordre universel, et que c'est la conscience actuelle seule qui fait pour nous l'obligation positive. Ne nous imaginons donc pas pouvoir faire plus que notre devoir; car notre devoir s'étend à mesure que progresse notre intelligence des choses morales, de sorte que nous sommes incapables d'en épuiser la matière. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que nous soyons faits pour réaliser la perfection absolue, comme ont paru le penser Kant et Fichte. Une opinion pareille est bien difficile à admettre; car, la perfection absolue n'étant manifestement pas réalisable en ce monde, il faudra que nous travaillions à la réaliser dans l'autre. Dès lors ce n'est pas seulement la vie présente qui prend le caractère d'une épreuve, c'est encore la vie future; et cela ne se comprend pas.

Mais quelles sont les conditions du mérite? Le mérite suppose d'abord la difficulté vaincue. Il n'y a pas de mérite à faire des choses très faciles, comme de sauver un homme qui se noie quand on n'a qu'à se baisser pour lui tendre la main. Mais la difficulté ne suffit pas, parce qu'il est des actions très difficiles qui ne sont qu'extravagantes, comme les ascensions périlleuses et tous les tours de force faits sans nécessité. Il faut donc, pour qu'une action soit méritoire, qu'à la difficulté viennent se joindre la grandeur et l'importance du résultat à obtenir; parce que c'est à cette condition seulement que l'action prend le caractère d'un grand devoir à accomplir. Si l'action est à la fois très difficile et moralement très nécessaire, on dit que celui qui la fait est héroïque et sublime, parce qu'il lui faut pour cela une force d'âme qui le met très au-dessus du vulgaire.

Comme le mérite, le démérite a ses degrés. Ce qui rend une action moralement nécessaire c'est son importance; ce qui tend à la rendre moins obligatoire c'est la difficulté qu'elle présente. Dès lors le démérite sera d'autant plus grand que l'action sera plus facile et plus importante. Par exemple, il est extrêmement honteux d'insulter ses parents, de trahir ses amis ou sa patrie pour de l'argent; mais il l'est beaucoup moins de manquer à la vérité pour une bagatelle, ou de ne pas braver les plus grands périls pour sauver un homme. Cependant il est des cas dans lesquels la difficulté de l'action ne peut dispenser de l'accomplir, et où, par conséquent, l'héroïsme est obligatoire. Tel est, par exemple, le cas du devoir professionnel. Ainsi tout le monde peut fuir un pays ravagé par une épidémie; le médecin ne le peut pas. Dans un naufrage, chaque passager peut songer uniquement à son salut; le capitaine

et l'équipage doivent songer avant tout au salut des passagers. C'est que le salut des passagers est une charge qu'ils ont assumée, et qu'ils ne peuvent abandonner au moment même où elle est le plus nécessaire à remplir, c'est-à-dire dans le péril.

400. La vertu. — Le mérite solide et sans défaillance, c'est la *vertu*. La vertu n'est donc pas autre chose qu'une disposition immuable à accomplir le devoir, et, comme on l'a dit, « à immoler à cette loi suprême tous ses penchants, tous ses appétits moraux et physiques[1] ». C'est, par conséquent, selon le mot d'Aristote, une habitude, ce qui ne veut pas dire une routine, puisque la volonté invariable de bien faire est tout justement l'opposé d'une routine dans laquelle la volonté s'éteint.

Il faut distinguer *la vertu* et *les vertus*. Le sens commun admet des vertus multiples, prudence, courage, etc., répondant aux diverses fonctions de la vie, et cela est légitime. Mais la vertu est une en soi comme l'homme est un, et c'est ce qu'avait bien vu Platon quand il faisait de la justice l'harmonie de toutes les vertus et la vertu par excellence. Nous parlerons surtout de *la vertu*, et, pour en bien comprendre la nature, nous étudierons ses rapports avec la science. Aux yeux des philosophes de l'antiquité, Socrate, Platon, Aristote, les Stoïciens, la science et la vertu étaient au fond une seule et même chose. Cette doctrine est vraie, mais il faut la bien entendre.

D'abord il est certain que nous péchons souvent par ignorance. Instruire les hommes est donc un excellent moyen de les moraliser, en dépit du paradoxe de Rousseau, qui prétend que la culture des sciences et des arts est ce qui les déprave. Sans doute la civilisation a des vices qui lui sont propres, et que l'*état de nature,* comme dit Rousseau, ne pouvait connaître; mais, si la civilisation a donné certains vices à l'humanité, il en est d'autres dont elle l'a guérie; car il ne suffit pas d'être un sauvage pour être un être parfaitement moral. Si l'amour des belles choses et le goût du savoir peuvent être, et sont parfois démoralisants, c'est par accident, non par essence. En eux-mêmes ils sont sains et nobles. Et comment, en effet, la vérité pourrait-elle nous corrompre? Comment un progrès de notre intelligence pourrait-il avoir pour conséquence une dépravation de notre cœur? Seulement, prenons bien garde que ce n'est pas la connaissance abstraite et purement

1. THIERS, *Histoire du Consulat et de l'Empire*, Conclusion.

scientifique qui est utile. Cette connaissance-là n'a aucun caractère moral, justement parce qu'elle est abstraite, et que la moralité est essentiellement concrète. Tout ce que peut faire la science pure, nous voulons dire la connaissance des lois qui régissent les phénomènes, c'est de nous livrer le secret du jeu des forces naturelles, et par là de nous donner les moyens d'augmenter la somme des commodités et des jouissances de la vie. Mais il n'est pas sûr que la moralité ait quelque chose à gagner à ce progrès. On serait tenté de croire qu'elle est plutôt exposée à y perdre; attendu que ce que les passions réclament ce sont toujours des jouissances, et que le bon moyen pour les apaiser n'est pas de leur offrir des satisfactions croissantes. Si donc la science pure et abstraite a réellement prétendu donner à l'activité humaine les lois fondamentales qui doivent la régir, résoudre définitivement le problème moral, et par là rendre inutiles pour l'avenir toute religion et toute métaphysique, — et certains savants, sinon la science même, paraissent bien être allés jusque-là, — il faut convenir que son impuissance à remplir un pareil programme est complète, et qu'elle fait, comme on l'a dit, *banqueroute*. Toute la physique, toute la chimie, toutes les mathématiques du monde, sont certainement incapables de nous rendre jamais meilleurs et plus heureux.

Mais la connaissance des lois n'est pas toute la connaissance humaine. Il en est une autre, d'un caractère bien différent, qui nous met en communion en quelque sorte avec la nature universelle, et qui par là même n'est plus abstraite et morte, mais concrète et vivante au contraire. Celle-ci, sans cesser d'être intellectuelle, ne l'est plus d'une manière exclusive à la manière de la première. Comme elle s'efforce d'être adéquate à la nature, et que dans tous les cas elle lui est homogène, elle est riche et complexe comme la nature même, unissant en soi d'une union indissoluble la représentation et l'appétition, l'intelligence et la sensibilité. C'est pourquoi en elle se retrouve, d'autant plus complètement qu'elle est plus étendue et plus profonde, l'unité fondamentale de notre être. Aussi le progrès de cette forme supérieure de la connaissance est-il un progrès de la moralité de l'homme tout autant que de sa pensée spéculative. Raison spéculative et raison pratique sont une seule et même chose vue sous deux aspects différents. Tout ce qui profite à la première profite donc à la seconde; et, en ce sens, nous pouvons adhérer sans réserve à cette proposition de Platon que *la vertu est science et le vice est ignorance*. Il n'est pas excessif de dire que, si nous voyions toujours les choses comme

elles sont, nous ne pécherions jamais. On objectera à cela que souvent nous faisons ce que nous savons être mauvais en soi et mauvais pour nous : *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Mais c'est que la connaissance, comme le dit Leibniz, n'est alors que psittacisme. Le gourmand qui sait qu'en mangeant trop il détruit sa santé, et qui mange quand même, n'est pas, au fond, convaincu du tort qu'il se fait en cédant à sa passion. L'idée qu'il en a n'est pas vraiment entrée dans son esprit. C'est une mouche ou un papillon qui voltige autour de sa tête; mais ce n'est pas une idée qui puisse agir sur lui d'une manière effective, parce qu'elle ne s'est point incorporée en lui, étant restée en dehors du système organique de ses idées et de ses sentiments fondamentaux.

Si le mérite moral et la connaissance vraie sont à ce point solidaires l'un de l'autre, il en est de même, évidemment, pour l'erreur et le péché. Identifier l'erreur et le péché serait excessif. Se tromper est une chose, pécher en est une autre; mais ces deux choses ont une racine commune, qui est le désordre de l'âme, le défaut d'unité par lequel est rendue impossible son union intime avec la nature et avec Dieu. Juger et vouloir en dehors de l'ordre universel, parce qu'on n'est pas identifié avec cet ordre par le sentiment, voilà l'erreur et voilà le péché.

De là résulte cette conséquence très importante pour la pratique, que l'instruction qu'on donne aux enfants ne doit pas être purement théorique, mais encore et surtout morale. Nous voulons dire que cette instruction doit les disposer à comprendre et à aimer cet ordre universel de la nature dans lequel consistent à la fois la justice et la vérité. Pour cela, le seul moyen c'est de faire effort pour éveiller dans ces jeunes âmes des sentiments nobles. Car c'est le sentiment seul qui est infini en nous; et, par conséquent, c'est par le sentiment seul que nous pouvons entrer en communion avec la nature et avec Dieu. Celui qui a un sentiment profond de la nature et de Dieu sait toutes choses, quelque ignorant qu'il puisse paraître, parce que son âme habite au foyer de toute lumière; et le plus grand savant du monde, s'il est hors de ce foyer, ne sait rien, rien du moins de ce qu'il importe de savoir. C'est pourquoi l'on dit couramment, et avec infiniment de raison, que la véritable instruction est avant tout *éducation.*

401. Le vice. — Le vice est le contraire de la vertu : c'est donc à la fois l'habitude et le goût du mal. Il se caractérise plus encore peut-être par le goût que par l'habitude. Des habitudes

mauvaises dont on gémit tout en y cédant ne constituent pa francs vices. Le vice proprement dit ne commence qu'au ment où, à force d'avoir répété l'acte coupable, l'homme a taire définitivement en lui la voix de la conscience. Cet état c durcissement est déjà déplorable, mais il y a pis encore. I une perversité qui aime le mal pour lui-même, qui apprécie la faute non le plaisir qu'elle donne, mais les circonstances q rendent coupable, violation d'une défense expresse, scandale duit, etc. Nos romanciers ont analysé, souvent avec complaisa cette forme suprême du vice : rien pourtant ne fait plus hor à une conscience droite. Au reste, il ne faudrait pas croire parce qu'elle est une monstruosité, elle soit une anomalie da nature humaine. Rien, au contraire, n'est plus commun: la crua si naturelle à l'homme, et surtout à l'enfant, n'en est qu'une for et peut-être est-ce déjà la marque d'une haute vertu que d'a pu s'en défaire. Dans tous les cas, il y a là un fait qui montre que le mal est en soi quelque chose de positif et d'absolu, et pas seulement une privation, une négation et un moindre bien

Certains auteurs ont paru croire que le vice peut quelque être sans péché, parce qu'il tient uniquement à la grossièreté mœurs et à l'ignorance. Il est certain, en effet, qu'il y a dans l pudeur des sauvages, par exemple, une inconscience qui res ble assez à l'innocence même. Mais faut-il alors parler de vic ne le semble pas, car ce serait attacher la qualité vicieuse à tion, non au sentiment moral et à l'intention; et, à ce compt faudrait attribuer des vices à plusieurs espèces d'animaux l'impudeur passe encore, certainement, celle des sauvage plus éhontés. Le vice, comme la vertu, tient à la volonté seul les plus vicieux ne sont pas toujours ceux qui commettent actions les plus sévèrement condamnées par la conscience mor

CHAPITRE V

LE DROIT EN GÉNÉRAL

402. Définition du droit. — Leibniz a défini le droit une *puissance morale,* par opposition au devoir, qui est une *nécessité morale.* Le droit donc, suivant Leibniz, est un pouvoir idéal d'agir, une possibilité toute morale, qui peut bien ne pas s'accompagner de la puissance effective d'accomplir ce que l'on veut, mais que tout être moral doit respecter, sous peine de manquer à la vérité et d'aller contre la raison.

Voilà, en effet, le droit tel que le conçoivent d'un commun accord tous les philosophes, et l'on peut ajouter, tous les hommes. Personne, assurément, ne voudrait prétendre que la raison est un vain mot; et, si la raison est quelque chose de réel, il est impossible de ne pas reconnaître qu'il y a en elle une norme permettant de juger les actions humaines indépendamment du fait brutal de leur réalisation. Donc la distinction de ce qui *est* et de ce qui *doit être* s'impose à toute intelligence; de sorte qu'une définition du droit qui, comme celle que nous venons de formuler, ne fait qu'exprimer cette distinction, est absolument incontestable. Mais, quand on parle du droit, il est impossible de se tenir à des généralités aussi vagues que la simple opposition du droit et du fait. On veut savoir ce que c'est que le droit, en quoi consiste cette vérité idéale que la raison oppose à la réalité brutale; et, quand on pose ces questions, des divergences ne peuvent manquer de se produire, parce que, si les hommes sont d'accord pour reconnaître l'existence de la raison, ils sont loin de s'entendre au sujet de sa nature, et que des conceptions différentes sur la nature de la raison impliquent nécessairement des conceptions différentes sur la nature du droit. Toutefois comme, en définitive, toutes les théories possibles

de la raison se réduisent à deux, l'empirisme et l'idéalisme, on peut être certain, antérieurement à tout examen de la question, que le problème du droit comporte également deux solutions et pas davantage, la solution empirique et la solution idéaliste.

Voyons d'abord la solution empirique. Les théories qu'on en a données diffèrent sans doute dans la forme; pour le fond elles sont à peu près concordantes. Ne pouvant les examiner toutes, nous nous contenterons d'en discuter une, celle de Hobbes, qui est peut-être la plus fortement construite, et qui contient en substance toutes les autres.

403. Doctrine de Hobbes. — Selon Hobbes, l'homme recherche ce qui lui est agréable et évite ce qui lui est pénible aussi nécessairement qu'une pierre abandonnée à elle-même tombe suivant la verticale. Cette double tendance, parce qu'elle est nécessaire, est encore rationnelle, attendu que la raison et la nécessité ne font qu'un. Étant rationnelle, elle est légitime, puisque tout ce qui est conforme à la raison est légitime et juste. Comme, d'autre part, chaque individu est seul juge de ce qui lui convient ou ne lui convient pas, et des moyens à employer par lui pour se procurer ce qu'il désire, il s'ensuit que tout homme a le *droit naturel absolu* de faire pour son avantage personnel tout ce qu'il lui plaît, dans les limites de son pouvoir.

Que va-t-il résulter de là? Que tous les hommes ayant des droits égaux sur toutes choses, et les mêmes choses ne pouvant appartenir à tous ni être mises au service de tous, l'état naturel de l'humanité, c'est *la guerre de tous contre tous*. Dans ces conditions, le droit naturel périt, et fait place à son contraire, la force. Mais la force est un avantage précaire, car nul n'est assez fort pour être assuré de l'emporter toujours sur les autres. De plus, même pour celui qui triomphe, l'état de guerre est désastreux, parce que la nécessité de lutter sans cesse ne lui permet pas de jouir jamais. Il faut donc à tout prix trouver l'état de paix. Pour cela il n'y a qu'un moyen : c'est que l'individu renonce au droit absolu qu'il a sur toutes choses, puisque c'est de l'exercice de ce droit que naît la guerre. Toutefois, pour qu'un pareil sacrifice soit possible, il faut que tous le fassent ensemble; autrement, ceux qui y consentiraient se livreraient sans défense aux autres qui auraient gardé leur liberté. Mais au profit de qui se fera cette renonciation? Au profit du souverain ou de l'État. Le souverain, qu'il soit un prince, ou une assemblée, ou la multitude elle-même, possède nécessairement

sur les sujets un pouvoir absolu; attendu que seul il est resté dans l'état de nature, et que l'état de nature ne comporte aucune limitation au droit de chacun à user de toutes choses pour son avantage personnel. Ainsi, du moment où l'État est constitué, le souverain seul ayant gardé les droits primordiaux, les droits des sujets les uns à l'égard des autres et à l'égard de l'État ne peuvent être que des droits conventionnels, ceux que le souverain leur accorde, naturellement, pour son avantage à lui, et non pas pour le leur.

Cependant les droits naturels, même après la constitution de l'État, n'ont pas entièrement disparu, parce qu'il en est que l'individu ne peut aliéner. Par exemple, l'individu peut bien reconnaître à l'État le pouvoir de lui prescrire ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, en déterminant ce qui est juste et ce qui est injuste; il peut bien accepter de ne rien posséder absolument, et de ne tenir que de la volonté du souverain les objets dont il a la jouissance. Mais, si le souverain lui ordonne de se tuer, il a le droit de ne pas obéir; si le souverain ordonne de le tuer, il a le droit de se défendre. Car il est clair qu'ayant constitué la souveraineté en vue de sa conservation personnelle, il a excepté de ce qu'il livrait au souverain sa propre vie. A plus forte raison encore a-t-il le droit de se refuser à tout ce qui lui paraîtrait plus dur que la mort même. Et le droit de défense est le même, que l'on soit coupable ou innocent; car la loi naturelle veut que chacun défende sa vie envers et contre tous.

Cette théorie est originale, assurément. Il n'est pas un critique qui n'en ait admiré la dialectique puissante. Mais est-elle vraie? Ceci est une autre question. Nous allons montrer d'abord qu'elle pèche par la base, que la maxime fondamentale sur laquelle elle repose est inadmissible.

404. Discussion du principe de cette doctrine. — Si le phénoménisme était la vérité, si nous n'avions point de fond, étant tout en surface, il est certain que la loi d'existence ferait les hommes irréductiblement ennemis les uns des autres et ennemis de tous les autres êtres, comme le veut Hobbes; car c'est la caractéristique la plus essentielle de l'ordre phénoménal que les choses s'y opposent et s'y excluent entre elles; et l'on sait que ce qu'il y a de plus phénoménal au monde, étant le plus dépouillé d'attributs qualitatifs, à savoir l'étendue pure, se définit précisément par l'opposition des parties et l'impénétrabilité radicale : *partes extra partes*. Mais, du moment où l'on admet que nos exis-

tences ont un fond substantiel, il en va autrement; car, ce fond étant nécessairement commun, et d'autant plus commun qu'il est plus fond, c'est-à-dire qu'il est plus nous-mêmes, la multiplicité des êtres devient conciliable avec l'unité de la création, et l'antagonisme de nos appétits avec la solidarité de nos destinées.

En d'autres termes, Hobbes, cédant au penchant matérialiste de son esprit, à ce penchant qui fait voir à tant de philosophes dans le corps vivant la matière brute seule, dans la matière brute l'étendue pure, et dans l'étendue et ses combinaisons un simple terrain d'application des lois les plus abstraites de la logique, Hobbes, disons-nous, réduit les tendances de l'homme à une tendance unique, la plus élémentaire de toutes, le besoin d'être et de vivre, sans rien de plus; et il ne prend pas garde qu'à dépouiller ainsi l'être et la vie de toute forme, de toute détermination qualitative, il en fait de pures abstractions et des concepts vides. S'il était resté dans le concret; s'il avait vu que vivre n'est rien, qu'un mot; que l'essentiel est la manière dont on vit et le degré d'intensité dont la vie est susceptible, il n'eût jamais pensé que nous ne puissions vivre qu'à la condition de nous dévorer les uns les autres. Il est très vrai que dans l'ordre des fonctions inférieures c'est la lutte qui est la loi de l'homme, mais dans celui des fonctions supérieures c'est l'harmonie et c'est l'amour. Par ce qu'il y a en lui d'animalité l'homme est naturellement l'ennemi de l'homme, de même que les animaux sont naturellement ennemis les uns des autres : *homo homini lupus,* selon le mot de Hobbes. Et comme les passions animales sont celles de l'homme primitif; comme, au point où en est arrivée l'évolution de notre espèce, la vie animale est encore en nous la vie prédominante, il n'est pas surprenant que, jusqu'à présent, l'histoire du genre humain ne soit guère qu'un long tissu de luttes farouches entre des égoïsmes déchaînés les uns contre les autres. Mais un jour viendra où l'homme, ayant réalisé plus complètement sa nature idéale, qui est aussi sa vraie nature, recherchera moins ce qui en lui satisfait la bête, et davantage ce qui satisfait l'homme. Alors son amour de la domination, sans disparaître, aura changé d'objet et de forme. Il voudra toujours régner, mais régner sur ce qu'il y a en ses semblables de plus vraiment humain, l'intelligence et le cœur. Or l'intelligence et le cœur ne se conquièrent point par la violence : ils appartiennent à celui-là seul à qui ils se sont librement donnés. La forme la plus haute de la suprématie sur les hommes, et celle par là même qui nous paraîtrait la plus désirable

si nous savions comprendre, la suprématie de la vertu et du génie, est donc aussi la moins oppressive de toutes; ou plutôt, elle est tout le contraire d'une oppression, car, pour dominer les hommes de cette manière-là, il faut travailler à les rendre de plus en plus capables d'aimer le bien et la vérité, et, par conséquent, se mettre à leur service. C'est pourquoi, si la maxime de Hobbes est vraie à l'égard de l'homme animal, elle est radicalement fausse à l'égard de l'homme vraiment homme. Plus nous avons placé haut notre idéal de bonheur, plus il apparaît clairement à notre intelligence que nous ne pouvons le réaliser que dans et par le bonheur d'autrui.

Du reste, ce n'est pas seulement la raison métaphysique, c'est encore l'expérience, et sous sa forme la plus vulgaire, qui proclame la solidarité universelle. Il est clair que nous ne pouvons nous élever qu'à la condition de nous appuyer sur quelque chose. Mais si, pour être nous-mêmes, nous avons besoin des autres êtres, nous avons besoin également que ces autres êtres aient une existence aussi pleine et parfaite que possible; car quelle valeur auront-ils pour nous s'ils ne sont rien et ne peuvent rien? L'égoïsme, qui ne pense qu'à soi, et qui se sacrifierait volontiers toute la nature, est donc une sorte de contradiction vivante, puisque son triomphe complet, s'il était possible, serait aussi sa ruine complète. L'orgueil qui veut régner quand même, fût-ce sur des cadavres, et qui, précisément, pour mieux assurer sa domination, s'efforce de réduire à l'état de cadavre tout ce qui l'entoure, est une aberration, parce que sur des cadavres on ne règne pas. Sans doute l'exercice d'une puissance sans frein peut donner des jouissances intenses à l'orgueil et à la colère; mais ces victoires à la Pyrrhus ne coûtent plus cher à personne qu'à ceux qui les remportent. Dominer n'est pas tout dans la vie; et si le mot de César dans les Alpes se comprend comme affirmation hautaine de l'ambition dont César était dévoré, en soi il est absurde. Il vaut mieux être simple citoyen d'un État civilisé que souverain d'une peuplade barbare. Un bourgeois d'aujourd'hui a plus de sécurité pour sa vie et ses biens, plus de confort dans sa maison, plus de jouissances intellectuelles et artistiques, une existence plus heureuse enfin, qu'un puissant baron du moyen âge. *Vivre et laisser vivre,* l'un des deux implique l'autre, et la vie, d'une manière générale, est pour nous d'autant meilleure que l'on vit mieux autour de nous.

Ce qui est vrai des individus l'est encore des nations. Jalouser, opprimer, mauvaise politique. Du reste, il est des circonstances où

l'on peut être obligé par les nécessités de la défense à rendre le mal pour le mal. Quand vous avez affaire à des voisins dont l'idéal est encore inférieur, et qui, pour grossir les sources où s'alimente leur vie matérielle, ne songent qu'à tarir celles où vous puisez la vôtre, vous êtes bien forcé de descendre sur le terrain où ils vous appellent à la lutte, et de les combattre avec leurs propres armes. Car la vie matérielle passe avant la vie supérieure, en ce sens qu'elle est la condition de cette dernière : *primum vivere*. Mais, tant que son existence ni son indépendance ne sont menacées, un peuple a intérêt à la prospérité de ses voisins, et nullement à leur ruine. Dans l'ordre économique, intellectuel, moral, est-ce que nous serions ce que nous sommes si nous vivions entourés de hordes sauvages?

Ainsi la solidarité est partout; c'est la loi fondamentale de toute existence. Ma destinée ne peut s'accomplir parfaitement sans que s'accomplisse parfaitement la destinée non seulement de tous les hommes, mais encore de tous les autres êtres. Il n'est donc pas vrai que l'état de guerre soit l'état naturel de l'humanité. Au contraire, la sagesse nous commande de désirer le plein épanouissement de toutes les puissances de la personne humaine chez nos semblables aussi bien que chez nous-mêmes.

Si le principe de Hobbes est faux, il est à croire que la théorie édifiée sur ce principe manquera de solidité. Nous allons voir en effet, qu'ayant pour objet d'expliquer la nature du droit, elle n'aboutit qu'à le nier.

405. Discussion de la doctrine même. — Considérons d'abord l'état de nature. A l'état de nature, l'homme est, selon Hobbes, une brute qui ne pense pas, qui n'a que des appétits, et qui les satisfait dans la mesure de sa force. Peut-on vraiment appeler *droit naturel*, comme le fait Hobbes, l'absence de contrainte morale avec laquelle l'homme, dans cet état, pourvoit à ses besoins, et satisfait ses désirs autant que le lui permettent les lois de la nature et sa vigueur physique en lutte contre celle de ses semblables? Autant vaudrait dire que l'obus lancé par le canon de marine a *droit* à parcourir l'espace avec toute la vitesse que lui donne la force propulsive de la poudre diminuée de ce que lui en ont fait perdre la pesanteur et la résistance de l'air, et *droit* aussi à percer la plaque de blindage si celle-ci n'offre pas une résistance suffisante. Dans ce que Hobbes appelle l'état de nature il est impossible de voir autre chose qu'un conflit de forces brutes,

où les plus puissantes l'emportent nécessairement sur les plus faibles, en vertu de lois qui ne sont que des lois mécaniques, ou qui se réduisent aux lois mécaniques. Il n'y a rien là, évidemment, qui donne lieu à l'intervention d'une idée morale quelconque.

En réalité, l'état de nature ainsi compris n'est qu'une fiction. L'homme est homme, et non pas animal, même à l'état de nature, et Hobbes ne l'a jamais entendu autrement. Mais peu importe. Nous transposons ici la thèse de notre auteur pour la commodité de la discussion, mais sans la dénaturer en aucune manière. Voyons maintenant si le droit, qui n'a aucune place dans les relations humaines à l'état de nature, va en prendre une à l'état social.

L'homme, même primitif, est capable de penser et de réfléchir, c'est entendu. Mais, remarquons-le bien, dans la doctrine de Hobbes, la pensée et la réflexion sont toujours, chez lui, au service exclusif des appétits et des passions. Toutes ses volontés particulières, sous leur diversité apparente, ont un objectif immuable, se conserver et jouir; et à l'action de ce motif fondamental il est impossible qu'aucun motif différent, qui serait nécessairement un motif contraire, vienne jamais mêler la sienne. Voici dès lors quel rôle est réservé à l'intelligence dans la vie humaine. Au lieu d'aller droit devant lui, comme va l'obus dont nous parlions tout à l'heure, et comme aussi va l'animal, l'homme, afin de mieux atteindre son but, prend souvent des chemins de traverse. Il sait que la force brutale n'est rien si elle n'est dirigée, et qu'elle peut être aisément vaincue par la faiblesse appuyée sur la ruse. Il ruse donc avec la nature, avec ses semblables, avec toutes choses. Et parmi les ruses dont il se sert, les plus savantes, les meilleures, sont les contrats, d'une manière générale, parce qu'il n'y a rien de mieux qu'un contrat pour s'assurer sans péril et sans peine un maximum de résultat utile, mais surtout ce contrat qui dépasse tous les autres en étendue et en efficacité, et qu'on peut considérer comme le chef-d'œuvre de son industrie, le contrat par lequel il constitue l'État.

Mais si l'État n'est ainsi, en définitive, dans la pensée de Hobbes, qu'une ruse, la plus perfectionnée des ruses qu'a su inventer le génie de l'homme pour assurer sa sécurité et son bonheur, dans quel esprit vivrons-nous la vie sociale? Évidemment, dans un esprit de ruse et de lutte, non plus ouverte, mais sournoise, contre tous nos semblables. Hobbes ne l'entend pas de cette façon. Il veut, et c'est une inconséquence qui étonne chez un raisonneur généralement si exact, que nous fassions avec nos voisins une paix non

pas seulement apparente, mais réelle; que nous respections les contrats, non pas seulement quand nous y sommes contraints, mais toujours, et avec une sincérité entière. Et quelle raison allègue-t-il pour cela? C'est que, si les conventions n'étaient pas respectées, la renonciation de chacun au droit naturel qu'il a sur toutes choses serait vaine. Violer une convention ce serait à la fois vouloir et ne vouloir pas la paix, ce qui est contradictoire. L'injustice n'est en fait qu'une absurdité, mais c'en est une. — C'est donc sur la logique que Hobbes compte pour nous faire passer de l'état exclusivement passionnel à l'état moral. Peut-on admettre sérieusement que la logique ait une telle vertu? Il faut avouer que la doctrine de Hobbes est ici à la fois bien incertaine et bien extraordinaire. Il est des moments où il semble qu'il voit dans la logique un frein capable de contenir les appétits et les passions; des moments où cet homme, si profondément ennemi du mysticisme moral des doctrines qui nous présentent la justice et le droit comme des absolus, paraît s'abandonner lui-même à un mysticisme logique qui lui rend sacré, moralement en quelque sorte, le principe de contradiction : tant il est vrai qu'il est plus facile de nier les lois fondamentales de la pensée et de la vie que d'y échapper! Mais cette manière de considérer les choses est en soi tellement insoutenable, et, en définitive, tellement opposée au génie propre de Hobbes, qu'il ne s'y arrête pas un seul instant, et que de suite il revient à ses principes, lesquels ne lui permettent de donner pour mobile à la volonté que l'intérêt seul; de sorte que la puissance de la logique n'est si grande en l'espèce que parce que le langage qu'elle tient est celui de l'intérêt même. Sa thèse par là, à la vérité, redevient cohérente, mais aussi l'objection que tout à l'heure nous formulions contre elle reprend toute sa force : si l'intérêt et la nécessité — nécessité effectivement contraignante, ou nécessité purement morale résultant de la crainte d'un châtiment, peu importe — sont les seuls motifs qui puissent décider l'individu à respecter les contrats, comment comprendre qu'un régime de véritable paix puisse s'établir parmi les hommes? Là où chacun veut avoir tout ce dont il peut s'emparer soit par la force, soit par la ruse, et le veut sans autres limites à ses prétentions que celles de sa puissance, sans égard à d'autres considérations que celles des dommages auxquels il s'expose en les faisant valoir, est-ce l'état de paix qui règne, ou bien est-ce l'état de guerre?

Mais, dira Hobbes, s'il est vrai que la crainte ou l'intérêt seuls puissent imposer à l'individu le respect des conventions passées

par lui avec d'autres individus, il n'en est pas de même à l'égard du contrat constitutif de l'État. Cette lutte sourde qui existe entre mes concitoyens et moi au sein de l'État ne saurait exister entre moi et l'État lui-même, puisque triompher de l'État ce serait le détruire, et qu'avant tout j'ai besoin qu'il subsiste. Ce raisonnement serait juste si le contrat de renonciation qui lie tous les sujets entre eux, et sur lequel repose la toute-puissance du souverain, était un absolu, un bloc indivisible, dont il fût impossible de détacher la moindre partie sans l'anéantir entièrement. Mais on ne peut pas faire ainsi de l'État une entité métaphysique, qui est ou n'est pas, et dont la consistance ne comporte pas de degrés. C'est, au contraire, une chose humaine, donc relative et variable, que je puis vouloir d'une manière générale, sans être disposé à faire, pour ma part, tout ce qu'il est nécessaire que nous fassions, mes cocontractants et moi, pour lui donner sa perfection idéale. Et si je n'y suis pas disposé, c'est pour deux raisons faciles à comprendre. La première c'est que je vois avec clarté que, dans une multitude de cas, l'avantage que je retirerai de l'injustice compensera largement l'inconvénient d'une atteinte portée à l'ordre social, assez solide d'ailleurs pour y pouvoir résister. La seconde c'est que, si je gardais au pacte social une fidélité absolue, je ferais un marché de dupe, parce que cette fidélité n'a son effet qu'à la condition d'être observée par tous, et je sais fort bien qu'elle ne l'est pas et ne le sera jamais. Donc je puis, sans être absurde, — et même c'est à agir autrement qu'il y aurait absurdité, — violer à tout moment le contrat social aussi bien que les contrats particuliers, pourvu que je puisse le faire impunément. Si je m'y soumets, c'est par calcul. La constitution de l'État a été pour moi une ruse; l'obéissance que je lui donne est une ruse encore, l'un des moyens dont j'use pour me conserver, et pour tirer le meilleur parti possible de ce que j'ai de forces physiques et intellectuelles. Mais c'est un moyen qui, comme tous les moyens, ne vaut que pour les résultats qu'il procure, et qu'à tout moment je dois être disposé à sacrifier à la fin pour laquelle il sert. Ainsi, sous les apparences d'un citoyen soumis aux lois, je suis en réalité un ennemi des lois, que je veux détruire, non pas en elles-mêmes, mais dans leur action en ce qui me concerne. Je suis en guerre contre l'État tout autant et de la même manière que contre les autres hommes, usant contre lui, aussi bien que contre eux, de toutes les ressources dont je dispose, et ne cédant jamais que sous la pression de la force ou sous celle de la peur.

On le voit, c'est en vain que Hobbes oppose l'un à l'autre comme deux contraires l'état de nature et l'état social. De ces deux états, à les entendre comme il les entend, le second est un prolongement du premier; il n'en est pas spécifiquement différent. Comme le premier, c'est un état de guerre de tous contre tous, guerre sourde qu'on ne voit pas parce qu'elle est surtout une hostilité latente, mais guerre réelle, comme est la guerre permanente que se font les nations, alors même qu'elles se disent et qu'elles se croient en paix; guerre des citoyens entre eux, que couvre d'une apparence de justice et de concorde l'intervention de l'État; guerre des sujets contre le souverain et du souverain contre les sujets, qui éclaterait à tout instant en conflits violents si la peur, la lassitude de la lutte, l'incertitude de l'avenir, n'imposaient d'un côté la soumission, de l'autre la modération. Ainsi l'homme reste, en dépit des dénégations de Hobbes, à l'état social comme à l'état de nature, « un loup pour l'homme »; c'est-à-dire que la loi de la vie c'est la lutte pour la satisfaction des appétits personnels, lutte sans trêve, que ne peuvent tempérer ni la pitié pour la souffrance, ni le respect pour la personnalité d'autrui.

Que devient le droit dans ces conditions? Nous l'avons dit déjà : là où l'appétit inspire et règle seul les actions humaines, là où la force est l'unique arbitre des compétitions que la passion ou le besoin font naître entre les individus, il ne peut y avoir aucune place pour un droit *naturel,* parce que la notion d'un tel droit suppose chez l'homme qui agit l'idée d'une certaine légitimité morale de son action, tout à fait indépendante du motif intéressé qui le pousse à l'accomplir. Mais, si le droit naturel disparaît, n'en peut-il pas exister un autre? Hobbes, sur ce point, commet encore une grave inconséquence. Il prétend garder le droit naturel, inhérent selon lui à la condition de l'homme en l'état de nature; et à ce droit naturel il juxtapose un droit différent, propre à l'homme social, uniquement fondé sur la convention et sur la loi, et, par conséquent, absolument hétérogène au premier; c'est-à-dire qu'il donne le même nom à deux choses qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre, comme s'il voulait créer une confusion qu'au contraire, dans l'intérêt de la clarté et de la logique, il importe au plus haut point de dissiper. La vérité est que le droit naturel exclut le droit légal, en tant du moins que celui-ci a la prétention de se dégager de toutes entraves à l'égard du droit naturel pour n'exprimer que la seule volonté du législateur, et réciproquement. Donc entre les deux il faut choisir. Hobbes ne choisit pas; il prend à la fois le

droit naturel et le droit légal, et, sans voir qu'ils sont l'antithèse l'un de l'autre si l'on en fait deux absolus, il les pose comme inconditionnellement vrais l'un en face de l'autre. C'est, nous l'avons dit, une faute de logique évidente; mais passons là-dessus. On vient de voir que le droit naturel, entendu comme l'entend Hobbes, est une fiction à laquelle il est impossible de prêter la moindre réalité, un mot auquel il est impossible de donner aucun sens. Voyons maintenant si la thèse du droit légal pur est une thèse qui puisse mieux se soutenir [1].

A cette thèse on peut objecter d'abord qu'elle ne donne pas satisfaction aux exigences de la conscience humaine. Si l'homme se passionne comme il le fait pour l'idée du droit, s'il y voit un idéal dont il faut que les législations positives s'inspirent, et qu'elles doivent par-dessus tout s'efforcer de faire passer dans les faits, c'est, évidemment, qu'il voit dans le droit autre chose que l'expression des volontés du législateur. Hobbes, Spinoza, Proudhon, tous ceux qui ne croient qu'au droit légal, répondront-ils qu'en cela l'homme se trompe ? Ils le peuvent sans doute; mais, quoique cette réponse soit difficile à réfuter dialectiquement, il est certain qu'elle paraîtra irrecevable à l'immense majorité des hommes. Et c'est là contre la thèse une présomption dont le poids est énorme; parce que l'expérience des choses de la pensée que nous ont apportée les siècles nous montre qu'il faut avoir plus de confiance aux instincts profonds de l'humanité qu'aux raisonnements des philosophes, surtout lorsque, comme c'est ici le cas, ces instincts sont des sentiments que le progrès de la civilisation tend à fortifier en nous, et qu'il nous rend en même temps de plus en plus chers. Mais, s'il y a là une présomption très forte, il paraît difficile d'y voir une raison proprement démonstrative.

Voici qui paraîtra peut-être plus décisif. Outre la considération de son intérêt personnel, il est une restriction à la toute-puissance du législateur que Hobbes ne saurait méconnaître, et qu'en effet il ne méconnait pas : ce sont les lois de la nature extérieure. « La

1. L'idée que c'est la loi seule qui fait le droit, que le souverain en cette matière peut tout se permettre, la liberté de son initiative n'étant limitée que par la considération de son intérêt, est une idée qui n'appartient pas en propre à Hobbes ni aux empiristes d'une manière générale; on la retrouve encore chez de purs idéalistes, comme Spinoza. La chose d'ailleurs n'a pas lieu de surprendre. Faire du droit une vérité en soi c'est faire de l'homme, au moins à certains égards, un être inviolable et sacré, intangible pour toute créature raisonnable, intangible en quelque sorte pour Dieu même, en un mot un absolu, et rien n'est plus contraire aux principes du déterminisme universel que professe Spinoza. Il s'en faut d'ailleurs que ce point soit toujours bien compris. Quantité de personnes, qui tiennent le déterminisme universel pour une vérité incontestable, comprennent le droit comme le sens commun, et pas du tout comme Spinoza.

Chambre des communes peut tout, excepté changer un homme en femme, » disent plaisamment les Anglais. S'il existe des nécessités matérielles, pourquoi n'existerait-il pas des nécessités morales aussi inéluctables? Les premières se voient, ou plutôt se sentent, parce qu'elles sont contraignantes, les autres non; mais celles-ci sont contraignantes aussi à leur manière pour la raison. Hobbes ne voit dans la raison que la fonction logique, l'aptitude à raisonner juste en demeurant constamment d'accord avec les principes que l'on a posés; et c'est, en effet, la seule conception de la raison que comporte son matérialisme, de même que l'idéalisme absolu de Descartes. Mais la raison est tout autre chose que la faculté abstraite et vide de suivre les combinaisons d'un inerte mécanisme d'atomes ou d'idées. La raison est concrète et vivante. Aussi appartient-elle à l'ordre, non de la quantité, mais de la qualité, c'est-à-dire à l'ordre moral. Dès lors les vraies nécessités pour elle sont morales également; et non plus toutes du même degré, comme les nécessités logiques, mais de degrés différents, et formant une hiérarchie dont le sommet s'élève à mesure qu'elle-même se développe et réalise de plus en plus son essence : nécessités d'autant plus impératives qu'elles sont plus hautes, plus vraiment morales, plus éloignées, par conséquent, de la pure nécessité logique. Sans doute, Hobbes, partant de cette idée éminemment matérialiste que la première de nos tendances, celle d'où dérivent toutes les autres, c'est la tendance à la conservation, non pas à la conservation de notre nature à son degré le plus élevé de richesse et de complexité, mais, au contraire, à son degré le plus infime, à ce degré évanouissant où, comme l'a dit Hegel, l'être tend à se confondre avec le néant, Hobbes, disons-nous, était fondé à refuser à l'idée du droit tout contenu moral, tout caractère d'absolu, pour en faire un simple jeu des passions humaines. Mais cette conception du droit est, nous le répétons, liée à son matérialisme, et doit disparaître avec lui.

A ces objections d'ordre spéculatif on en peut ajouter d'autres d'ordre pratique.

Nous disions tout à l'heure que, dans la doctrine de Hobbes, même à l'état social et sous le régime des contrats, l'homme demeure l'ennemi de l'homme, et le citoyen l'ennemi de l'État, que cependant il a fondé et qu'il prétend vouloir maintenir. Mais, dans de telles conditions, la vie en société est-elle encore possible? Si le seul frein qui puisse empêcher les plus forts d'opprimer les plus faibles est la crainte de l'État, l'État sera-t-il capable, mal-

gré l'énormité extravagante de son autorité et de sa puissance, de contenir, dans la mesure du minimum indispensable d'ordre et de paix sociale, les appétits déchaînés les uns contre les autres? On est généralement d'accord pour penser qu'une société ne peut subsister, à moins que l'immense majorité des individus qui la composent ne soit formée de gens paisibles, amis de l'ordre et se soumettant aux lois d'eux-mêmes et sans contrainte. Mais si, en vertu de la loi de l'égoïsme universel et absolu, les perturbateurs du repos public deviennent, en fait, légion; si les seuls citoyens qui s'opposent à l'injustice sont ceux qui craignent d'en pâtir, comment l'État viendra-t-il à bout de réprimer toutes les tentatives criminelles par lesquelles son existence est menacée? A cela, il est vrai, Hobbes pourrait répondre que si, comme le veut notre raisonnement, l'individu est l'ennemi de l'État en tant que l'État fait obstacle à son injustice personnelle, il est, au contraire, l'allié de l'État en tant que l'État fait obstacle à l'injustice d'autrui; de sorte qu'à l'injustice de chaque sujet l'État peut opposer la force que lui donnent l'assentiment et le concours de tous les autres. Mais cette réponse est plus spécieuse que solide; attendu qu'il faudra compter avec les coalitions d'intérêts privés, toujours fort peu soucieux des périls qu'ils peuvent faire courir à l'État; et nous voyons assez, dans nos sociétés modernes, à quel degré formidable de puissance de pareilles coalitions peuvent atteindre. Ainsi l'État même n'est possible qu'à la condition que dans la conscience de l'individu l'amour naturel de soi trouve sa contre-partie dans le respect inné de la personne d'autrui, c'est-à-dire qu'il existe une autre source du droit que la loi positive.

406. Caractère idéal du droit. — Ainsi la philosophie empirique est impuissante à nous fournir la solution du problème du droit; et il n'y a rien là qui puisse étonner, car cette philosophie, par nature, ne connaît que les faits; or il est clair que des faits, c'est-à-dire de ce qui est, on ne peut pas tirer la notion du droit, c'est-à-dire de ce qui doit être. C'est donc aux principes de la philosophie contraire, l'idéalisme, que nous devons demander cette solution : ce qui veut dire que le droit ne peut être qu'une idée, et une idée nécessaire, non pas de cette nécessité conditionnelle, propre aux choses de l'expérience, qui fait qu'un phénomène apparaît inévitablement lorsque toutes les conditions desquelles il dépend sont données, mais d'une nécessité absolue, antérieure à l'expérience, supérieure à l'ordre purement mathématique et logi-

que auquel se ramènent en dernière analyse les lois de la nature, et par conséquent morale.

Cette nécessité supérieure et l'expérience ne peuvent cependant pas constituer comme deux mondes radicalement étrangers l'un à l'autre. Il faut que la nécessité morale s'exprime dans les faits; car que serait-ce qu'une nécessité qui, demeurant à l'état d'idée pure, ne nécessiterait rien? Et, d'autre part, l'expérience ne se conçoit que soumise à une vérité d'ordre transcendant; autrement il faut dire que la nature se suffit à elle-même, qu'elle est tout, qu'elle est l'absolu; ce qui est absurde, puisque la nécessité conditionnelle, la seule que la nature reconnaisse dans cette hypothèse, peut bien déterminer en fonction les uns des autres les phénomènes qui la composent, mais ne suffit pas à la poser dans son ensemble. Du reste, il est impossible que les faits expriment jamais intégralement l'idée, parce que la nature entièrement spiritualisée ne serait plus nature, mais esprit. Et ce ne serait pas la nature seule qui alors disparaîtrait, ce serait encore l'esprit lui-même, puisque, encore une fois, la nécessité morale a besoin de trouver dans l'expérience un terrain d'application. L'esprit suppose donc la nature comme la nature l'esprit. En définitive, l'esprit et la nature sont deux contraires, irréductibles l'un à l'autre, et vivant l'un par l'autre, comme tous les contraires; avec cette différence pourtant que l'esprit, étant l'absolu, subsiste en soi et par soi, tandis que la nature, qui n'est pas l'absolu, quoiqu'elle veuille l'être, et que d'ailleurs cette prétention la constitue à l'état de révolte permanente contre l'esprit, ne subsiste que dans et par l'esprit.

Le droit donc est une idée, mais ce n'est pas une idée pure, puisque c'est une idée qui veut trouver sa réalisation dans les faits. Cette réalisation n'est possible, évidemment, qu'à la condition que l'idée du droit ait action sur la nature. Toutefois, son empire ne saurait s'étendre à la nature totale. Comme elle est une idée, le point d'application de sa force est nécessairement une conscience, et non pas une conscience quelconque, mais une conscience parvenue à l'état rationnel. Par conséquent, chez tout ce qui en est resté à la vie sensitive, chez tout ce qui est nature sans être esprit, les fins de l'esprit sont non avenues, et les relations s'établissent uniquement selon l'ordre de la nature. Et même, comme ces êtres supérieurs auxquels est réservé le privilège de la raison, et qu'on appelle des *personnes,* ne sont raison et esprit qu'au sommet de leur être, à ce point culminant par où se fait leur union avec l'Être absolu, et d'ailleurs plongent les racines de leur existence physi-

que jusque dans les couches les plus profondes de l'infrastructure universelle aussi bien que les créatures les plus infimes, ce qu'il y a en eux de vie inférieure les met en rapport avec d'autres êtres arrêtés au même niveau, et ces rapports encore sont régis exclusivement par la loi de nature; de sorte que l'homme traite les animaux comme les animaux se traitent entre eux et comme ils le traitent lui-même, les dominant par la force, et se servant d'eux pour ses besoins, sans avoir égard aux leurs, sinon dans les limites où son intérêt le lui commande. C'est donc seulement dans les rapports des personnes entre elles que l'idée du droit intervient, avec une puissance d'autant plus grande que les personnes ont moins de vie animale et plus de vie raisonnable.

Mais comment comprendre le triomphe au moins partiel que l'esprit remporte ainsi sur la nature, si, comme nous venons de le dire, la nature est réfractaire par essence? C'est que la nature est antinomique en elle-même, étant en quelque sorte à la fois elle-même et son contraire. En tant que s'opposant à l'esprit, elle apparaît comme aspirant à l'unité et à l'être; et, de fait, il faut bien qu'elle soit être et unité en dépit d'elle-même, sous peine de se réduire au néant. Je veux être l'absolu, et c'est une aberration, puisque je ne puis pas, moi, être l'absolu; mais c'est aussi une vérité, puisqu'en cherchant l'absolu je suis évidemment dans l'ordre. C'est par ce qu'il y a dans la nature de vouloir être et d'être véritable que l'esprit a prise sur elle. Il ne s'agit que de la conduire là où elle veut aller, à la perfection, au bonheur, à l'absolu, mais de l'y conduire par un chemin qu'elle ignore, dont elle se détourne avec horreur, et qui pourtant est le seul véritable, le chemin de la perfection en Dieu et par Dieu, et non plus en soi ni par soi. Ainsi l'assujettissement de la nature à l'esprit est possible, et, s'il est possible, il faut qu'il soit.

Considéré du point de vue de l'esprit, le droit est unité et identité en Dieu de tous les êtres raisonnables; considéré du point de vue de la nature, il est diversité, mais égalité des personnes devant la conscience humaine. Car ce qui fait la personnalité c'est la raison et la liberté, lesquelles, n'admettant point de degrés, sont nécessairement identiques chez toutes les personnes, et par conséquent les font toutes égales en tant que personnes. Cette base, toute métaphysique et morale, de la doctrine d'égalité est bien souvent méconnue. On veut aujourd'hui, et l'on n'a pas tort, faire de l'égalité des hommes le fondement de toute la science sociale; mais plusieurs croient trouver dans l'expérience et dans la nature

seule la justification du principe d'égalité. La vérité est, au contraire, que, pour fonder rationnellement le dogme de l'égalité, il est nécessaire de s'élever au-dessus de la nature jusqu'à la sphère supérieure de la nécessité selon l'esprit. Pour toute doctrine de pur naturalisme il n'est qu'une conception possible des rapports primordiaux des hommes entre eux, c'est celle de Hobbes; et l'homme, dans cette conception, n'est pas plus l'égal de l'homme que le mouton n'est l'égal du loup.

Quiconque ne veut pas sortir de l'ordre naturel est condamné par la logique à nier le droit en niant l'égalité morale des personnes. C'est ce que Renan avait bien vu lorsque, après Aristote donnant au Grec le droit d'asservir le Barbare à cause de l'infériorité naturelle de celui-ci, il soutenait que toute l'humanité n'est faite que pour s'épanouir en quelques penseurs; que l'égalité des droits primordiaux attribuée à tous les hommes est « l'antipode des voies de Dieu, Dieu n'ayant pas voulu que tous vécussent au même degré la vie de l'esprit »; que « la nature à tous les degrés a pour fin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures »; et qu'enfin « le grand nombre doit penser et jouir par procuration... Quelques-uns vivent pour tous : si l'on veut changer quelque chose à cet ordre, personne ne vivra[1] ». Ces théories ont soulevé l'indignation de l'école démocratique : elles s'imposent pourtant du moment où l'on rejette la métaphysique pour s'en tenir à la science, la raison pour s'en tenir à l'intelligence. Le principe aristocratique est la loi universelle de la nature; il faut donc qu'il s'applique à l'homme comme à tous les êtres, à moins que chez l'homme l'application n'en soit contrariée ou limitée par un principe différent. Nous avons essayé de montrer comment la raison, en effet, rend toutes les personnes parfaitement égales entre elles en tant que personnes. Nos explications pourront paraître insuffisantes, mais quiconque comprendra le problème reconnaîtra que la voie que nous avons suivie pour en chercher la solution était la seule qui pût conduire au but.

407. Droit naturel et droit positif. — Ainsi le droit n'est pas une chose, c'est une idée. Ne le cherchez pas parmi les attributs de la personne humaine comme si c'était un fait au même titre que le langage ou le raisonnement; vous le chercheriez dans la nature où il ne peut être. Il appartient à l'ordre moral, et rien

1. *Dialogues philosophiques*, passim.

de ce qui est moral ne fait partie des choses qui *sont*, au sens que l'expérience donne à ce mot. Le droit donc n'est pas, mais il veut être; c'est-à-dire qu'il veut passer dans les faits en pliant à ses lois nos volontés rebelles. Pour cela deux conditions sont nécessaires : d'abord, qu'il se précise et se détermine en prenant pour chaque individu un contour aussi arrêté que possible; car c'est un caractère essentiel de l'expérience que les choses homogènes y sont extérieures les unes aux autres, et par conséquent délimitées les unes par les autres; ensuite, qu'il rencontre dans le monde des faits une force doublée d'intelligence qui veuille bien l'appuyer, et qui ait la puissance suffisante pour le faire triompher.

Que le droit prenne corps dans l'expérience, de sorte que telle personne puisse moralement exiger de telle autre ou lui interdire telle action déterminée, cela suppose une législation. A l'image du droit premier et fondamental, qu'on appelle ordinairement droit *naturel*, et qu'il vaudrait mieux peut-être appeler droit *idéal*, la législation crée donc un droit immédiatement applicable aux relations de la vie sociale, et qu'on appelle droit *positif*. Celui-ci est encore idéal par un certain côté, parce qu'il est un devoir être en tant qu'il commande à nos volontés sans les contraindre, mais en soi, et considéré à part des applications qui en sont faites, nous voulons dire considéré en tant que prescription d'un législateur, il est un fait réel. Or le réel ne saurait être adéquat à l'idéal. Le droit absolu est donc à la fois impossible à concevoir et impossible à réaliser : c'est pourquoi la parfaite justice est inaccessible. Non pas que le législateur ne puisse formuler des maximes d'une généralité et d'une vérité absolues, comme, par exemple, qu'on ne peut ni voler ni tuer, sauf le cas de légitime défense; mais ces maximes, justement parce qu'elles sont générales, ne représentent qu'une justice abstraite, la justice selon l'entendement, laquelle est à la justice concrète, la vraie, ce que sont nos concepts généraux aux objets particuliers, beaucoup plus réels qu'eux, et seuls vraiment réels, quoi qu'en aient dit certains interprètes infidèles de la doctrine de Platon.

Du reste, au-dessous de cette justice idéale et inaccessible il en est une autre, qui seule est obligatoire pour nous : c'est celle que nous nous donnons à nous-mêmes en formulant les lois selon les lumières de notre raison finie, la justice *positive*. Celle-ci est naturellement progressive comme la conscience morale de l'homme.

Reste à savoir d'où vient la législation et comment elle s'établit. On peut dire, car, théoriquement au moins, la chose est vraie,

que la première législation vient de la conscience individuelle. C'est ainsi que, hors de l'État, ou même dans l'État, en présence de quelqu'un de ces cas innombrables que le Code n'a pu prévoir ni régler, nous créons la législation nous-mêmes, et faisons le départ de ce que nous devons à autrui et de ce qu'il nous doit. Quelquefois aussi le droit se fonde sur des contrats. Nous convenons entre nous que vous irez jusqu'ici, et qu'au delà le terrain m'appartiendra; que vous ferez telle chose, et que je vous payerai telle somme, etc. La législation est alors particulière et concrète comme dans le cas précédent, et les principes en sont les mêmes, avec cette seule différence qu'elle est créée non plus par une seule, mais par deux ou plusieurs volontés individuelles d'accord entre elles. Cette justice antérieure à la loi écrite, c'est la justice de l'Age d'or : *Aurea prima sata est ætas...* Justice parfaite, en ce qu'elle est adéquate à la conscience humaine, et que de plus, étant d'une absolue souplesse, elle est essentiellement équité; justice à laquelle il faudrait se tenir si les passions avaient moins d'empire sur l'homme. Mais l'expérience a montré qu'il y avait trop de dangers à laisser l'homme juge en sa propre cause. Quant aux contrats, ils sont d'un usage restreint, parce qu'il n'y a pas toujours entente entre les individus; sans compter que la fourberie, l'intimidation, mille autres causes, en font souvent tout autre chose que des expressions de la justice. Du reste, il ne suffirait pas que des contrats fussent passés, si rien n'existait qui pût assurer leur exécution. Il est donc nécessaire, pour que le droit soit respecté parmi les hommes, du moins autant qu'il est nécessaire à la conservation de la vie sociale, qu'une autorité intervienne pour fixer, en dehors des individus, les pouvoirs et les obligations de chacun, c'est-à-dire pour formuler des *lois;* et il faut de plus que cette autorité soit armée d'une puissance matérielle suffisante pour pouvoir imposer à tous le respect de ses décisions.

Cette autorité législatrice c'est d'abord celle de la société. Le fonctionnement social, de lui-même, engendre des *coutumes,* que les particuliers sont forcés de respecter, et qui par là prennent le caractère de véritables lois. La coutume est généralement une forme de législation très bonne, parce qu'étant née spontanément des besoins d'une société, et s'étant établie par un accord tacite des volontés, elle court aussi peu risque que possible d'être oppressive ou injuste. Mais elle a l'inconvénient de n'embrasser qu'une partie restreinte des relations juridiques, et aussi celui d'être locale, par conséquent de varier d'une région à une autre.

C'est pourquoi, dans les pays fortement centralisés, et où l'État a acquis un certain degré de cohésion et de puissance, on ne laisse régir par la coutume que ce qui se rapporte à des usages locaux; mais pour tout ce qui est d'ordre général, les pouvoirs publics règlent les conflits d'intérêts par un ensemble de prescriptions législatives qui doivent être appliquées uniformément dans le pays tout entier. En formulant ainsi les lois, l'État substitue à l'équité idéale une justice stricte, moins parfaite en soi, mais d'une application plus sûre et plus efficace. Cette justice stricte, par cela seul qu'elle est générale, laisse forcément dans une indétermination au moins partielle une multitude de cas particuliers; de sorte qu'elle est incapable d'éteindre complètement la guerre entre les hommes; mais ce qu'elle en laisse subsister n'est plus un péril grave pour l'ordre social. Quant aux nations, qui n'ont pas au-dessus d'elles, comme les individus, l'autorité d'un État pour les contraindre à vivre en paix et à respecter la justice, elles en sont encore au régime de l'Age d'or, sauf certaines conventions internationales, qui d'ailleurs ne les obligent que dans la mesure où elles veulent bien s'y soumettre.

L'intervention de l'État dans la détermination des droits des individus, outre qu'elle est nécessaire, puisque en dehors des individus il est la seule autorité humaine à laquelle il soit possible de faire appel, ne présente que des avantages. Cette intervention est la plus désintéressée, et, par suite, la plus juste qui puisse exister, puisqu'elle ne tend qu'à la vie sociale, qui est pour l'homme, non un accident ni un caprice, mais une exigence de la raison; et que si l'État vient à prévariquer, en cherchant autre chose que la justice, il en est puni par sa propre dissolution. Puis l'État peut mettre au service du droit une force irrésistible, ce dont nul autre pouvoir ne serait capable, et cela encore est considérable. Il n'est pas jusqu'à la rigidité même de ses lois qui ne trouve son correctif dans la latitude laissée aux magistrats de juger selon leur conscience, en comblant par leurs décisions les lacunes de la loi.

Ainsi l'office de la puissance publique consiste, non pas à créer le droit de toutes pièces, en le tirant, pour ainsi dire, du néant, mais seulement à donner une forme, la forme du défini et du délimité, à la matière indécise et vague que lui fournissaient à la fois la nature et la raison. Du reste, il n'est pas inexact de dire que cet acte de délimitation est proprement un acte de création. Tant que la loi n'est pas intervenue il n'y a pas de droit, parce

qu'un droit indéterminé n'est pas un droit, de même qu'une grandeur indéterminée n'est pas une grandeur, et que, d'une manière générale, une chose indéterminée n'est pas une chose[1]. Il existe sans doute des droits qui paraissent, et qui sont en effet, antérieurs et supérieurs à toutes les législations, puisque toutes les législations les consacrent; mais ce sont des droits très généraux, et par là même très indéterminés, comme le droit de défendre en cas d'attaque sa vie, son bien, son honneur. Quant aux droits particuliers et déterminés, comme ceux qui règlent les successions, les rapports entre propriétaires d'immeubles, etc., ils supposent toujours soit une décision législative, soit au moins un usage ayant force de loi. Et l'exercice même des droits les plus généraux a besoin d'être réglementé par le seul fait qu'il entre dans la pratique. Par exemple, la conscience et la loi vous reconnaissent le droit de tuer s'il est nécessaire pour défendre votre vie : mais si vous ne risquez qu'une blessure? On vous reconnaîtra encore ce même droit pour la défense de votre bien : mais s'il ne s'agit que de vingt-cinq centimes? En fait, la loi n'a pas établi de prévisions pour ces cas très particuliers; mais les tribunaux jugent après coup, et apprécient la légitimité de l'acte accompli, ce qui revient au même. Ainsi le droit peut être indépendant de la loi dans son esprit, dans sa teneur générale, mais sitôt qu'on entre dans le domaine des faits, il faut que la loi intervienne. La loi est nécessaire pour donner au droit la détermination sans laquelle il n'est rien, du moins rien de pratique.

408. Comment les lois de l'État obligent en conscience les citoyens. — Jusqu'ici nous n'avons invoqué en faveur de l'intervention de l'État dans la constitution des lois que des raisons d'utilité; mais des raisons d'utilité ne sauraient suffire, parce qu'il est nécessaire que les lois portées par la puissance publique obligent en conscience le citoyen, et que la raison d'utilité ne peut obliger personne en conscience. Quant au fait que cette puissance est seule capable de faire plier toutes les résistances individuelles, il y faut voir en effet une condition nécessaire de la fonction qu'elle s'attribue, mais non pas une condition suffisante; car, si elle commandait uniquement au nom de la force, c'est par la force seule qu'elle pourrait imposer ses décrets; et alors on reviendrait à la doctrine de Hobbes. Ainsi la volonté du

1. Et c'est une nouvelle raison à l'appui de ce que nous disions plus haut que les animaux n'ont pas de droits. Les animaux n'ont pas de droits parce qu'ils ne font pas partie de l'Etat.

citoyen ne peut être contrainte par la loi. Mais, si la loi ne contraint pas, tout en restant efficace, c'est donc qu'elle est acceptée. Telle est effectivement la vérité. Il existe chez chacun de nous une volonté de vivre en société, antérieure et supérieure à toutes nos volontés particulières, laquelle emporte naturellement une adhésion du même ordre à tout ce sans quoi la vie sociale est impossible, et spécialement à l'existence de lois communes régissant tous les citoyens. Qu'après cela une loi portée par la puissance publique régulièrement constituée et agissant suivant les principes établis déplaise à quelques-uns, de sorte que l'emploi de la force devienne nécessaire pour les contraindre à l'obéissance, on peut dire que, malgré tout, cette obéissance est volontaire, puisque, voulant la fin, c'est-à-dire la vie sociale, et cela d'une manière inconditionnelle, ils veulent aussi les moyens, c'est-à-dire précisément cette obéissance qu'on est censé leur imposer. Ainsi se réconcilient l'autorité et la liberté.

On voit en même temps que ce qui fonde l'autorité de l'État, et par conséquent celle des lois, c'est une volonté absolument générale, et qui se retrouve identiquement la même chez tous les citoyens. Il est vrai qu'aucune loi particulière ne recueille jamais pareille unanimité. Les décisions, en fait, ne sont jamais prises qu'à la majorité des suffrages; mais sous cette majorité l'unanimité se retrouve, parce que tout citoyen veut nécessairement qu'en cas de divergence ce soit la majorité qui décide. C'est pourquoi la souveraineté réside non seulement dans la nation comme corps, mais encore, et tout aussi intégralement, dans chacun des membres qui la composent. La souveraineté de la nation ne peut pas plus s'imposer à l'individu que n'importe quelle autre souveraineté. Toute son autorité lui vient de ce qu'elle se confond avec la souveraineté de l'individu même. Du reste, pour se retrouver tout entière dans chaque citoyen, la souveraineté de la nation ne cesse pas d'être une, non plus que la loi morale ne cesse d'être une par le fait qu'elle a son principe dans la volonté de chaque homme; car la volonté qui pose ainsi d'un côté la vie sociale avec ses exigences pratiques, de l'autre la loi morale, c'est-à-dire la nécessité de vivre rationnellement, est une volonté rationnelle, pure, et par là même identique chez tous les êtres raisonnables.

Cela étant, on comprend encore que la volonté pure, qui pose la vie sociale comme une nécessité inconditionnelle, et l'obéissance aux lois comme une condition de la vie sociale, comporte pourtant des limites à cette obéissance : car, si la vie sociale est rendue impossible par le refus de soumission des citoyens aux lois, elle

peut ne l'être pas moins par les lois elles-mêmes; de sorte que le citoyen est appelé à juger, et à juger en dernier ressort, du parti qu'il doit prendre pour essayer de sauver malgré tout l'institution sociale. De là le droit d'insurrection. Théoriquement, le droit d'insurrection est incontestable. En fait, il est extrêmement rare qu'il puisse s'exercer légitimement, parce qu'il est l'*ultima ratio*, et que jamais on ne peut dire que toutes les voies pacifiques ont été épuisées, et qu'il ne reste plus d'espoir d'obtenir justice.

409. L'état de paix et l'état de guerre. — Contenir les passions humaines, contraindre les hommes au respect de la justice et assurer le règne du droit, voilà la raison d'être et la fonction de l'État. La justice imparfaite à laquelle il est permis à l'homme de prétendre ne se réalise que par l'État, — sauf les cas où, comme nous l'avons dit, la conscience individuelle se fait elle-même législatrice, et impose à la volonté ses décisions, — et, d'autre part, on peut dire que l'État n'existe que pour la justice. C'est pourquoi la doctrine anarchique, qui veut la dissolution de l'État par l'anéantissement de toute autorité, ne peut être considérée, quelle que soit la sincérité de certains de ses partisans, que comme une criminelle folie. Au sein de l'État, et grâce à l'action qu'il exerce, la paix règne parmi les hommes.

La paix pourtant n'est pas universelle, parce que le domaine de l'État ne l'est pas. Deux sortes de relations demeurent en dehors : d'abord ces relations d'individu à individu que la législation n'a pu prévoir, ou du moins qu'elle ne peut régir, et ensuite, d'une manière générale, les relations des différentes nations entre elles. Alors c'est la guerre. Ce qui constitue la guerre ce n'est pas la violence ouverte, c'est le fait que deux individus ou deux peuples ont sur un même objet des prétentions contraires, et cherchent à les faire prévaloir sans se soucier d'observer la justice, et sans que personne puisse la leur imposer : ce dernier point est capital. Ainsi deux individus qui ont une contestation devant les tribunaux de leur pays, et qui emploient l'un contre l'autre des moyens même déloyaux, vivent cependant à l'état de paix, parce qu'il y a au-dessus d'eux une autorité pour juger leur différend et les contraindre à subir ce qu'elle déclare être la justice; tandis que deux nations en lutte l'une contre l'autre sont en état de guerre, même s'il est certain qu'elles n'en viendront point aux mains, parce que chacune d'elles n'a pour modérateur dans la lutte que la considération de la force ou celle de l'intérêt.

Laisser, de parti pris, subsister la guerre entre les individus paraîtrait insensé; Hegel veut la laisser subsister entre les nations, sous prétexte que, dans la guerre, les meilleurs finissent nécessairement par l'emporter, et qu'ainsi se réalise le progrès continu de notre espèce. Cette solution, d'un si serein optimisme, pourrait bien être contredite par l'expérience. Il n'est pas du tout certain que, dans les luttes entre nations, les qualités physiques, intellectuelles, morales, doivent toujours assurer la victoire. Un petit peuple peut avoir plus de vertu qu'un grand avec lequel il se trouve en conflit, et néanmoins périr écrasé par la masse de ce dernier. Mais laissons de côté la question de fait, et voyons la thèse au point de vue purement spéculatif.

Les qualités qui doivent nécessairement l'emporter dans la guerre, suivant Hegel, sont l'intelligence, et les qualités morales telles que le courage, l'endurance, la discipline, etc. Considérons d'abord l'intelligence. Que l'intelligence soit l'un des facteurs les plus importants du gain des batailles, nul ne le contestera. Il est clair qu'à la guerre la science de l'ingénieur qui a créé l'armement, l'habileté du stratégiste qui commande les mouvements, peuvent beaucoup pour le succès. Faisons abstraction du reste, et admettons pour un moment avec Hegel que cette science et cette habileté, là où elles sont prééminentes, assurent la victoire. Ainsi c'est la nation la plus intelligente qui triomphe. Hegel ajoute : « Et cela est bon, parce que son triomphe est celui de l'intelligence même. » Voici donc l'intelligence, qui d'abord n'était qu'un moyen pour la guerre, devenue une fin dont la guerre est le moyen à son tour. Les rôles sont renversés, et ce renversement est un cercle vicieux, à moins qu'on ne puisse prétendre que l'intelligence dont la victoire assure le triomphe n'est pas celle qui rend les peuples puissants à la guerre. Mais une pareille proposition est insoutenable. Un mode d'intelligence autre que celui qui fait la supériorité politique et militaire, s'il en existe de tels, pourra se rencontrer aussi bien chez un peuple qui ne possède pas cette supériorité que chez un peuple qui la possède, et dans ce cas il est condamné à l'écrasement. — Il ne s'agit pas, dira-t-on, de développer un mode d'intelligence différent de celui qui fait la supériorité politique et militaire, mais d'étendre le domaine de l'intelligence en général, dont l'intelligence politique et militaire n'est qu'une partie. L'intelligence est bonne à tout, elle sert à tout, non pas à la guerre seulement; et, s'il est vrai que la guerre assure la prééminence des nations ou des races les plus intelligentes sur celles qui le sont

moins, c'est tout profit pour l'humanité, non seulement au point de vue de l'art de la guerre, mais encore au point de vue de l'industrie, du commerce, des arts libéraux et de toutes les manifestations de la pensée humaine. — Parler ainsi c'est méconnaître cette vérité essentielle que nous rappelions tout à l'heure, à savoir que la guerre entre nations ne se fait pas seulement sur les champs de bataille, mais partout et toujours, même en ce qu'on appelle *temps de paix*. Les combinaisons stratégiques du général en chef pendant la campagne ne sont que l'un des facteurs, important à la vérité, du résultat final; mais derrière ce facteur il en est une multitude d'autres dont le concours n'est pas moins nécessaire : l'armement, la puissance financière, etc.; et derrière ceux-ci il y en a d'autres encore : l'activité individuelle, la puissance de production, le génie scientifique, les habitudes d'épargne; de sorte qu'on peut dire qu'à l'état de guerre, entendu au sens large où il faut l'entendre, rien de bon et de sage ne se fait chez un peuple, aussi bien dans la vie privée des citoyens que dans la vie publique, qui ne tende à la guerre *directement*, bien que, le plus souvent, les motifs qu'ont dans l'esprit les individus, et qui les font agir, soient d'une tout autre nature. — Mais ce sont précisément ces motifs qui donnent du prix à l'intelligence en dehors de son utilité pour la guerre. — Il y a de cela en effet; mais, remarquons-le bien, si la guerre peut servir au progrès de l'intelligence humaine, c'est uniquement en tant que cette intelligence elle-même sert à la guerre, et nullement en tant qu'elle sert à d'autres fins, puisque, manifestement, la thèse de Hegel veut que la victoire demeure à ceux qui auront cherché dans l'intelligence, d'une manière exclusive, un élément de puissance dans la guerre. Ainsi notre proposition subsiste. L'intelligence pour la guerre, la guerre pour l'intelligence, les deux termes s'engendrant dans un *crescendo* indéfini, voilà au fond la thèse de Hegel. Si la guerre ne sert ainsi qu'à faire progresser la guerre, comment soutenir que la guerre est un instrument de progrès?

Ce que nous venons de dire de l'intelligence pourrait se répéter au sujet des qualités morales. C'est le courage qui gagne les batailles, et il faut s'applaudir qu'il en soit ainsi, puisqu'il est dans l'intérêt de la moralité que le courage l'emporte sur la lâcheté. — Fort bien; mais qu'est-ce qui donne du prix au courage, à votre avis? C'est qu'il est utile à la guerre : voilà la seule raison que vous puissiez alléguer; car, si le courage vaut pour autre chose que la guerre, comme ces qualités d'un autre ordre n'ont point à la guerre

leur emploi, la guerre peut les anéantir tout aussi bien que les développer. Votre thèse que la guerre est le triomphe du courage implique donc que, par le mot *courage,* vous entendez exclusivement l'énergie qui gagne les batailles, *en tant qu'elle est propre à les gagner ;* ce qui vous ramène au cercle vicieux que nous dénoncions tout à l'heure au sujet de l'intelligence.

Considérons encore ceci. Hegel pose en principe que c'est la vertu qui fait le droit : cela revient à nier le droit purement et simplement. La chose est évidente tant qu'il ne s'agit que de rapports d'individu à individu. Voici un bien qui m'appartient légitimement : parce que vous êtes plus sage, plus généreux, plus tempérant que moi, avez-vous le droit de vous en emparer? Si, lorsqu'il s'agit d'individus, la supériorité, même morale, ne suffit pas à conférer des droits, pourquoi en serait-il autrement lorsqu'il s'agit de nations? En quoi les deux cas diffèrent-ils spécifiquement l'un de l'autre?

A prendre ainsi les choses, dira-t-on, vous entravez le progrès, parce que vous empêchez l'élimination des moins bons, sans laquelle rien n'est possible. — Vous l'entravez bien davantage, répondrons-nous, en donnant pleine licence de tout faire aux plus forts, sous prétexte qu'ils sont les plus forts par la vertu. Quel est le véritable et le seul progrès, sinon le triomphe de la justice? Au nombre de vos vertus vous mettez votre tempérance; mais qu'est-ce qu'une tempérance qui, s'abstenant d'alcool, ne s'abstient pas du bien d'autrui? L'appellerons-nous autre chose qu'une pure hypocrisie?

En somme, il est clair que, par l'identification qu'il fait de la vertu et de la force, au moins chez les nations, Hegel supprime la vertu. Sa thèse revient à celle de Hobbes : elle s'y réduit sans y rien ajouter.

Les nations ont leurs passions comme les individus. Ce qui contient les individus et les contraint à la paix, à cette paix en dehors de laquelle il n'y a de place dans le monde que pour la force brutale, c'est l'État. Pour contenir les nations il faut un État aussi, ou du moins une institution qui en tienne lieu, et cette institution ne peut être qu'une entente entre les nations telle que, si l'une d'elles veut en opprimer une autre, elle trouve devant soi l'opposition active de tout le genre humain. Si nous n'en sommes pas là encore, il semble que nous marchions à la réalisation de cet idéal. Mais, pour l'atteindre, il faut souhaiter qu'il ne se constitue pas sur la terre de trop grands empires, assez forts pour pouvoir braver l'opposition de beaucoup d'autres.

La guerre a du bon, disent certaines personnes. — Oui, en un sens. Il est certain, en effet, que la guerre, tout en engendrant une multitude de maux et de crimes, développe chez les hommes, du moins chez ceux qui combattent pour une cause juste, le sentiment de la justice, l'esprit de dévouement et de sacrifice, l'amour de la patrie, et tout cela est excellent. Mais la guerre, en tant qu'elle est ce que nous avons dit, est un mal, et rien qu'un mal. Le maréchal de Moltke disait : « Si les peuples d'Europe avaient devant eux cinquante années de paix assurée, le monde, par l'égoïsme et par tous les vices, retournerait à la barbarie. » Le mot peut être juste, s'il s'agit d'une paix imposée du dehors, non conquise par l'effort, et sans caractère moral. Mais la certitude de la paix fondée sur la volonté qu'on a soi-même de respecter la justice, et sur la connaissance qu'on a d'une semblable volonté chez les autres, n'a pas les mêmes effets ; car, loin de faire obstacle à la vertu, elle la suppose. Du reste, la guerre n'est pas nécessaire pour établir la prééminence des meilleurs, il suffit de la concurrence. Est-ce que le marchand qui fabrique le mieux ne vendra pas le mieux ses produits? Est-ce que la nation la plus savante, la plus morale, la plus sérieuse, n'est pas celle qui aura le plus de chances de faire accepter ses idées au dehors et d'y répandre son influence? Même à l'état de paix, par conséquent, il y a entre les peuples, comme entre les individus, une lutte pour la vie qui oblige à agir et à se défendre; mais la concurrence n'y prend pas le caractère de la guerre, parce que les facultés actives, sans cesser d'y être hautement encouragées, y sont contenues dans les bornes de la justice.

Quant à l'état de guerre existant entre les individus dans le domaine des choses qui échappent à la loi, il est impossible de le faire disparaître, parce qu'il est impossible d'établir une législation dans les cadres de laquelle rentre toute la vie sociale. La solution de ce problème est uniquement dans le progrès de la conscience personnelle, disposant les hommes à traiter leurs semblables avec plus de justice et de bienveillance. D'ailleurs la constitution d'un état de paix entre les nations dépend également de ce même progrès. Aucune réforme sérieuse ne peut se faire sans être imposée par la conscience humaine de plus en plus éclairée et de plus en plus exigeante.

CHAPITRE VI

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

410. Le droit de propriété et son fondement. — Ce n'est pas seulement en elle-même et dans son essence abstraite que la personne humaine est inviolable et sacrée, c'est aussi, évidemment, dans l'exercice de son activité : je suis maître de mes membres, de mon cerveau, de mon temps, et de l'usage que je fais de toutes ces choses. Si donc un homme travaille, c'est pour lui-même, non pour d'autres, et, par conséquent, les fruits de son labeur lui appartiennent, à moins qu'il n'y renonce volontairement au profit d'autrui. Que si, au contraire, cet homme met au service d'un autre ses efforts et ses peines, il a droit à une rémunération, puisqu'un service en vaut un autre. Que si enfin ce même homme, en réduisant ses dépenses, est parvenu à épargner quelque chose sur le salaire qu'il a gagné, et que, pour s'en assurer la conservation, il ait réalisé son épargne dans un objet stable, un champ par exemple, il est clair que ce champ n'est pas autre chose que le salaire transformé, et que le fonds ainsi acquis est la *propriété* de l'artisan au même titre que son travail. La question du droit de propriété se ramène donc à celle du droit en général. Elle se confond avec cette dernière; et de fait, ce que l'on a à défendre en défendant son droit, c'est toujours la propriété sous une forme ou sous une autre, vie, honneur, biens, etc.

On voit déjà par là que le fondement rationnel du droit de propriété c'est le travail, mais le travail chez un être libre, c'est-à-dire autonome et maître de soi. Les abeilles font du miel et ne le possèdent point, les bœufs labourent et ne recueillent pas les moissons : *sic vos non vobis*... C'est que chez l'animal dépourvu de liberté l'exercice de l'activité n'a pas ce caractère sacré et inviolable qu'il

prend chez l'homme ; de sorte que l'animal ne possède rien parce qu'il ne se possède pas lui-même. L'esclave, du reste, est assimilable à l'animal sous ce rapport comme sous tous les autres. Partout, à peu près, où l'esclavage a été admis, on a reconnu à l'esclave le droit de posséder : c'était une contradiction véritable.

La question de la propriété resterait très simple, renfermée dans les termes où elle nous est apparue jusqu'ici ; mais il y a une difficulté qui la complique, c'est la possession par certains individus de choses qu'ils n'ont point créées, ou qu'ils n'ont créées que partiellement par leur travail, et en particulier la possession du sol. Si c'est le travail qui fonde le droit de propriété, disent quelques-uns, celui qui, fécondant la terre de ses sueurs, en a fait sortir des moissons, a droit à s'approprier les moissons, et seulement dans une certaine mesure, puisque des agents naturels comme la terre, la pluie, le soleil, ont coopéré à son œuvre ; mais il n'a pas droit à la possession de la terre elle-même. La terre appartient collectivement et indistinctement à tous les hommes ; elle ne saurait être la propriété particulière d'aucun individu.

On a répondu à cela que, si l'homme ne crée pas de toutes pièces par son travail les objets extérieurs, puisqu'il lui faut toujours une matière préexistante que la nature seule peut fournir, il les crée du moins en tant qu'*utilités*, ce qui est l'essentiel ; que, par exemple, la terre par elle-même est stérile, donc sans valeur pour l'homme, et que ce qui en fait un objet dont la possession est désirable c'est le travail qui l'a rendue féconde ; et qu'enfin, la forme emportant le fond, celui qui cultive une terre que personne ne possédait avant lui a, par ce seul fait, acquis des droits à la possession exclusive de cette terre. — Ce raisonnement serait valable si la terre était une de ces choses qui sont en quantité indéfinie, et dont chacun peut prendre autant qu'il lui plaît sans en priver personne, comme l'air ou le soleil. Mais la terre est en quantité limitée. De quel droit donc les premiers venus se la sont-ils partagée tout entière, ôtant par là à ceux qui devaient venir après eux le moyen de faire ce qu'eux-mêmes avaient fait, c'est-à-dire de cultiver la terre et de s'en rendre ainsi légitimes possesseurs ? On voit qu'à prendre la question comme nous venons de la présenter, il paraît impossible de ne pas donner raison aux collectivistes contre les partisans de la propriété individuelle.

Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut la prendre. La supposition que nous venons de faire d'une colonie d'hommes abordant sur un sol inoccupé, appliquant à ce sol leur travail, et par là s'en constituant

pour toujours les propriétaires, est une supposition qui se rapporte à l'origine des sociétés, — encore est-ce à leur origine idéale beaucoup plus qu'à leur origine empirique, car il est fort rare que les choses se passent de la sorte, — mais qui n'a aucun sens à l'égard de leur état actuel. En effet, dans tout le monde civilisé l'origine de la propriété du sol n'est pas le droit de prime occupation, mais l'échange. La terre partout est devenue une marchandise, qu'on achète et qu'on vend comme un meuble, un habit ou un morceau de pain. Dira-t-on que celui qui, de l'argent gagné à la sueur de son front, achète un pain pour se nourrir est un voleur, parce qu'en prenant possession de ce pain il en prive tous les autres hommes? Pourquoi donc celui qui a acheté un champ, comme nous le disions plus haut, de l'épargne faite sur son salaire, le posséderait-il moins légitimement? Et, qu'on le remarque bien, en devenant une marchandise, la terre est devenue pratiquement illimitée en quantité; car il y en a toujours pour quiconque veut en avoir : il suffit d'y pouvoir mettre le prix. Mais il en est de même pour toutes choses.

Est-ce à dire pourtant que la possession du sol soit entièrement assimilable à celle de tout autre objet; qu'un homme possède son champ comme il possède un meuble ou un habit? Non, il n'en est pas ainsi. L'État a sur le sol des droits qu'il n'a pas sur le meuble dont je me sers, sur l'habit que je porte. Mais nous pouvons nous dispenser d'aborder cette question, qu'il est impossible de traiter sans lui donner des développements qui ne sauraient trouver place ici.

411. Limites du droit de propriété. — Une autre difficulté, d'ordre purement spéculatif, c'est celle à laquelle donne lieu la limitation nécessaire du droit de propriété par les lois et les règlements publics. Nous voyons, en effet, que l'État, les départements, les communes, et même, dans certains cas, des administrations privées, comme les compagnies de chemins de fer, ont à l'égard des particuliers le droit d'expropriation; la législation fixe les conditions dans lesquelles on peut entrer en possession d'un bien dans telles ou telles circonstances; — le droit de tester n'est pas absolu, en France du moins, pour le père de famille, et ne peut porter que sur une certaine *quotité disponible*, etc. Il y a là une difficulté, disons-nous; car si, suivant la doctrine que nous avons admise, la législation ne fonde pas le droit, bien qu'elle le reconnaisse et qu'elle le consacre, il paraît inadmissible qu'elle puisse le suspendre ou l'abroger.

Cependant les restrictions que les lois apportent dans tous les pays à l'exercice du droit de propriété se comprennent aisément. C'est que l'homme n'agit jamais à titre d'individu isolé, mais toujours à titre d'être social; de sorte que, toutes les fois qu'il crée quelque chose, la société est, sous une forme ou sous une autre, sa collaboratrice, et peut, par conséquent, lui réclamer une part des fruits de son travail. Considérons, par exemple, le cas du travailleur de la pensée, c'est-à-dire d'un homme qui, sans matière première, a produit une œuvre capable peut-être de l'enrichir, ou, ce qui revient au même, le cas de l'artisan qui a loué ses bras moyennant un salaire. Est-ce que ces deux hommes, dont le gain paye uniquement le travail soit du cerveau, soit des muscles, ne doivent rien à personne du bien qu'ils ont acquis? Mais, au contraire, ils ont des créanciers sans nombre, tous ceux qui les ont rendus capables d'accomplir leur œuvre : ceux qui les ont nourris, instruits dans leur enfance; ceux qui leur ont mis en main les instruments de travail sans lesquels ils ne pouvaient rien; ceux qui, en leur procurant les mille objets nécessaires à leur existence, leur ont permis de se livrer à une occupation exclusive; et enfin la société tout entière qui n'a cessé de les protéger tandis qu'ils travaillaient. Et si, au lieu de travailleurs isolés, nous considérons des travailleurs agissant collectivement, il apparaîtra plus clairement encore qu'aucun d'eux n'a agi par lui seul et pour lui seul. Est-ce à dire pourtant qu'un homme ne puisse jamais revendiquer sur quoi que ce soit un droit de propriété absolue? Non, il y aurait trop d'incommodités à laisser la propriété indivise entre l'individu et la société. Sauf dans certains cas où l'intérêt public exige que les particuliers soient mis dans l'impossibilité d'abuser de leur propriété privée (interdiction de brûler des récoltes, par exemple), la société leur laisse la jouissance complète des objets qui leur appartiennent, mais ce n'est pas sans compensation, et ce qu'elle perd d'un côté elle le retrouve de l'autre, notamment par l'impôt et par les charges de toute nature que l'État impose au citoyen.

Du reste, il n'y a nulle contradiction à ce qu'un droit absolu en soi, comme est le droit de propriété, soit pourtant limité par la loi, si celui auquel ce droit appartient consent lui-même à ce que la communauté dont il fait partie en réglemente l'usage pour le bien de tous. Or c'est effectivement ce qui a lieu. La vie sociale serait impossible si, chacun se renfermant dans le droit exclusif de disposer de ce qui lui appartient, ne voulait en sacrifier aucune partie aux exigences de l'utilité commune. Donc, par le fait même

que nous vivons en société, nous renonçons, implicitement au moins, à la libre et absolue disposition de nos biens, même de nos personnes; et nous nous soumettons à des institutions contraires en apparence au droit naturel, telles que le service militaire ou l'impôt des prestations. C'est ainsi que le droit de propriété est limité dans ses applications pratiques, tout en demeurant absolu dans son fond et dans son origine.

412. L'héritage et le droit de tester. — Le droit de propriété personnelle pour celui qui a travaillé et produit n'est guère contesté ni contestable, du moins tant qu'il ne s'agit que d'objets mobiliers; mais beaucoup dénient à l'individu le droit de transmettre son bien à ses enfants, ou d'en disposer par testament. En fait, la transmission héréditaire semble bien difficile à empêcher, à moins d'un retour au régime spartiate abolissant la monnaie, l'échange, les valeurs fiduciaires. Ce qu'on pourrait faire, ce serait de donner facticement une valeur énorme et disproportionnée à l'or, à l'argent, à la propriété mobilière qui peut se transmettre de la main à la main, au préjudice de la propriété foncière qui ne le peut pas; de multiplier les fidéicommis et les ruses de toutes sortes qu'on a inventées contre la loi; de fausser tous les ressorts de la vie économique du pays. Quant à empêcher l'héritage, c'est ce qui n'est au pouvoir de personne. Mais le fait n'est pas le droit, et c'est du droit qu'il s'agit ici.

La doctrine qui proscrit l'héritage a le défaut, singulier pour une doctrine socialiste, d'être individualiste à l'excès. Elle suppose, en effet, que l'homme vit et travaille exclusivement pour lui-même; de sorte qu'en lui laissant la jouissance personnelle de ce qu'il a pu acquérir l'État respecte entièrement sa liberté. Mais l'homme ne s'isole pas ainsi; il ne vit pas seulement en lui-même, mais aussi dans les siens, c'est-à-dire dans ses proches, et surtout dans ses enfants, qu'il regarde comme une sorte de prolongement de sa propre personne. Sans doute il peut arriver que le citoyen se trouve dans la nécessité morale de sacrifier ses enfants mêmes à la patrie ou à l'humanité. C'est que l'amour qui nous attache à la patrie est vraiment plus étendu, plus universel, plus sacré par conséquent que celui qui nous attache à la famille; de sorte qu'en cas de conflit entre les deux sentiments, c'est le premier qui, étant d'ordre supérieur, doit l'emporter. Mais, en sacrifiant ses enfants, c'est lui-même, autant et plus qu'eux, qu'il sacrifie. Or le devoir d'immolation de soi en des moments critiques n'empêche pas le

droit de travailler en temps normal pour ses intérêts, et pour les intérêts de ceux dont la personne, dans notre pensée, s'identifie avec la nôtre. En dépouillant donc les enfants des fruits du travail de leur père, c'est le père lui-même que l'État en réalité dépouillerait. Et ce qui rendrait cette injustice particulièrement intolérable, c'est que le bien ainsi ravi à son légitime possesseur irait, non pas à cette grande personne morale qui nous domine tous de si haut, la patrie, mais à la communauté des citoyens, ce qui est tout autre chose. Je comprendrais que, pour le service de la patrie, pour le salut de l'honneur ou de la vie nationale, on me demandât mon bien tout entier; et je le donnerais, puisque je dois donner ma vie. Mais le voir entrer dans cette masse amorphe de la communauté pour être dilué sous une forme ou sous une autre entre une multitude d'individus que je ne connais pas et qui ne sont rien pour moi, c'est une perspective irritante pour les sentiments naturels de l'homme.

Si donc on reconnaît que le but essentiel de la législation doit être de respecter autant que possible la liberté humaine; si l'on admet la légitimité et la nécessité de la propriété personnelle dans les conditions fixées par la loi, il est indispensable de conserver l'hérédité des biens et le droit de tester.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Les principes de la philosophie morale que nous avons exposés sont ceux des philosophes de l'antiquité. Il nous a paru, comme à ces philosophes, que la morale a pour objet essentiel d'organiser la vie présente, et que, par conséquent, c'est dans l'ordre de la nature, et non pas dans un ordre transcendant, quel qu'il puisse être, qu'il convient de chercher le fondement d'une doctrine régulatrice des mœurs, conformément aux exigences de la raison. Mais la morale des anciens n'est pas la morale définitive, parce qu'elle est incomplète. C'est seulement la base nécessaire de toute spéculation sur ces matières. Chercher sa perfection et son bonheur dans la nature est bien; mais encore faut-il observer qu'un fragment de la nature n'étant pas la nature totale, et par conséquent n'étant pas la nature, c'est dans l'union avec la nature totale, et non pas avec un de ses fragments, que résident le souverain bien et la béatitude. Chacune de nos actions, pour être morale, suppose donc achevée la synthèse de la nature. Or la synthèse de la nature ne s'achève qu'en passant de la multiplicité à l'unité, comme l'univers, en se totalisant, de phénomène devient noumène. Les anciens, sauf une seule école de philosophes, sont restés dans la multiplicité et le phénomène.

A vrai dire, supposer le monde phénoménal totalisable, et même totalisé sous forme de noumène, c'est le supposer absolu, et, par conséquent, considérer l'absolu comme immanent à la nature. Parmi les écoles philosophiques de l'antiquité, il en est une qui remplit bien cette condition préliminaire à toute constitution d'une philosophie morale : c'est celle des Stoïciens. Malheureusement, sur un autre point non moins essentiel le stoïcisme est en défaut. Si c'est dans le monde en tant qu'il est un et nouménal qu'est le principe de notre être, et par là même de notre action, c'est dans le monde en tant qu'il est multiple et phénoménal que notre action

s'exerce. Supprimer cette action c'est donc supprimer la moralité même. Les Stoïciens ont le tort de manquer de confiance dans la vie, et par là ils sont conduits à renoncer à l'action. Leur morale ressemble à ce que nous appelons aujourd'hui la politique du *tout ou rien*. Voyant l'idéal inaccessible, ils se découragent, et abandonnent au destin tout ce dont ils ne sont pas absolument maîtres, c'est-à-dire les événements extérieurs, en restreignant à leurs pensées et à leurs sentiments tout l'empire qu'ils prétendent exercer sur les choses. Par là on peut dire que leur philosophie morale, admirable dans sa conception première, n'aboutit qu'à un avortement.

La morale d'Aristote présente des caractères diamétralement opposés à ceux de la morale stoïcienne. Aristote ne se contente pas d'une existence renfermée en soi et par là mutilée. Il lui faut la vie intégrale, c'est-à-dire une vie à laquelle soit associée la nature, et qui doive son bonheur non pas seulement à la sagesse de l'homme, mais encore à un heureux concours de circonstances extérieures. Dès lors, l'homme est obligé sans doute de compter avec la fortune, laquelle peut le trahir et le trahira souvent. Mais le sage sait renfermer ses désirs dans les limites du possible, et la vie est encore bonne pour ceux que la fortune favorise le moins, s'ils savent jouir des biens qu'elle leur laisse. D'ailleurs, de tous ces biens le plus précieux, la pensée contemplative du vrai, est presque entièrement soustraite aux coups de cette capricieuse déesse; et quand on possède ce bien-là on peut regretter moins les autres. Mais cette doctrine, excellente au point de vue pratique, ne constitue pas, nous l'avons dit, une solution satisfaisante du problème moral, à moins qu'il ne soit entendu que toute cette dépense d'activité dans le monde phénoménal ne doit tendre qu'à nous unir de plus en plus intimement à la nature universelle et une, c'est-à-dire à Dieu. Or, on sait que pour Aristote Dieu est hors de la nature, ce qui implique que la nature n'est ni une ni universelle.

Ces deux principes admis, que la moralité consiste dans le développement de la vie selon l'ordre de la nature, et que toute vie, enveloppant d'un point de vue particulier la nature universelle, est une comme cette nature même, on retrouve, du moins si les considérations que nous avons présentées à ce sujet sont justes, le devoir avec tout ce qu'il implique, la conscience morale, la responsabilité, le mérite et le péché, etc. Mais l'idée du devoir et les idées connexes auxquelles on est conduit par cette voie ne laissent pas de présenter de notables différences avec les idées de la con-

science populaire, devenues depuis Kant celles d'un certain nombre de philosophes.

Pourquoi, chez la plupart des esprits indépendants, l'idée du devoir, telle que l'a présentée Kant, rencontre-t-elle, ainsi que nous l'avons reconnu déjà, si peu de faveur? Ce que Schopenhauer reprochait surtout à cette idée, et ce que lui reprochent également les critiques contemporains, c'est d'être, au fond, une idée théologique, inspirée par le Décalogue et introduite mal à propos dans la spéculation philosophique où elle n'a que faire, bien que son utilité et peut-être même sa nécessité pratiques soient incontestables. Tout récemment encore un philosophe[1] rappelait, en y donnant son plein assentiment, la critique que, par anticipation, faisait Spinoza de l'impératif catégorique de Kant, lorsqu'il disait : « L'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, et non pas à la nécessité et à la vérité des choses... Les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit, deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir. » Kant, il est vrai, s'est défendu de toutes ses forces d'avoir donné à l'impératif catégorique le caractère d'un ordre divin. Suivant lui, la volonté est absolument autonome : c'est elle-même, et elle seule, qui se prescrit le devoir. Oui, mais cette volonté est un noumène, lequel impose à la nature une loi qui n'est pas celle de la nature. Le devoir est donc, du moins par rapport à la nature, une hétéronomie; et, s'il en est ainsi, les raisons justes et profondes qu'oppose Spinoza à toute doctrine théologique du devoir portent directement contre celle de Kant et la détruisent.

Mais peut-il exister une conception du devoir qui ne soit théologique ni directement, comme la conception populaire, ni indirectement, comme celle de Kant? Oui, à une condition : c'est que, le noumène et le phénomène étant réconciliés, ou plutôt identifiés, la loi que le premier impose au second constitue pour celui-ci une autonomie véritable. Or c'est précisément ainsi que les choses nous sont apparues. La nature n'a d'être réel qu'autant qu'elle est une, et par conséquent qu'elle est un noumène. Pour cela il faut

1. BROCHARD, *Revue philosophique*, janvier 1901.

qu'elle s'achève. La loi qui lui commande de réaliser le noumène ne lui commande donc que de s'achever, c'est-à-dire d'être elle-même à son maximum d'être et de puissance; bien qu'au terme idéal de son achèvement soit l'évanouissement complet de tout ce qui en elle est phénomène, et, par suite, de tout ce que l'on a coutume, à tort, de désigner par ce mot *nature*. Nous disons : à tort, parce que la nature n'est pas moins nature en tant qu'elle est une, qu'elle ne l'est en tant qu'elle est multiple; elle l'est plutôt davantage.

Quant à la question de savoir si la nécessité pour la nature de s'achever, ou du moins d'y tendre, nécessité qui certainement est une loi, est aussi pour la volonté raisonnable un impératif catégorique, nous l'avons traitée et ne croyons pas devoir y revenir.

Comme conclusion dernière, nous pensons que la morale naturaliste de tous les philosophes anciens et modernes jusqu'à Kant, développée complètement et poussée aux dernières conséquences où la conduisent logiquement ses principes, aboutit à ce que beaucoup aujourd'hui considèrent comme son contraire et son antithèse, une doctrine du devoir qui n'est pas celle de Kant, mais qui est encore une doctrine du devoir.

DEUXIÈME PARTIE

LES DEVOIRS

PRÉLIMINAIRES

413. Nécessité d'une division des devoirs. — Il peut sembler, au premier abord, que nous n'ayons pas besoin d'étudier les devoirs après ce qui a été dit que la conscience morale est un instinct rationnel inné qui nous prescrit à chaque moment l'action à accomplir. Mais nous savons aussi que la conscience a besoin d'être formée par une réflexion; et, comme il n'y a point de réflexion sans théorie, il est clair que la théorie des devoirs est à faire pour le moraliste, afin que la conscience morale puisse se développer suivant les vrais principes. Pour cela, une première condition est à remplir, qui est d'établir une *division des devoirs.*

414. Existe-t-il des devoirs envers Dieu? — Toute la morale, suivant les principes qui ont été posés plus haut, est suspendue à l'idée de Dieu. Nous ne pouvons aimer nos frères, et nous ne pouvons nous bien aimer nous-mêmes qu'en Dieu et pour Dieu; et, si nous savons aimer Dieu, tout est parfait pour le reste. La morale religieuse est donc la morale tout entière.

Mais, justement parce qu'il est le fondement de tous les devoirs, l'amour de Dieu ne saurait être un devoir comme les autres. Dominant toute la morale, on peut dire qu'il n'y entre pas. C'est le devoir par excellence, le seul devoir à proprement parler, mais non un devoir particulier dont il y ait à s'occuper dans une *théorie des devoirs*.

Faut-il s'en tenir là, et abandonner définitivement l'idée qu'il puisse exister des devoirs religieux? Oui, si l'on s'arrête à la doctrine de panthéisme absolu qui fait de Dieu la substance unique et

universelle, et qui, de peur de restreindre son universalité, sachant bien que la conscience est nécessairement détermination et particularisation, lui refuse toute pensée et tout vouloir conscient. Mais, en dehors de ce panthéisme absolu, dont le système de Spinoza est l'expression la plus parfaite, il en est un autre, moins radical, qu'on pourrait appeler un *demi-panthéisme,* qui n'est rien autre chose que le spiritualisme, et qui n'impose plus les mêmes solutions quant à la question qui nous occupe.

Que l'on puisse mettre à part l'un de l'autre Dieu et le monde, soit à la manière d'Aristote, qui fait de Dieu la cause finale de l'univers en lui ôtant tout caractère de cause efficiente; soit à la manière de Kant, pour qui l'univers phénoménal n'est qu'une image du réel vu à travers le prisme de nos facultés d'expérience; soit à la manière du sens commun, qui se représente Dieu créant la matière et opérant sur elle du dehors comme le potier sur la glèbe qu'il pétrit, en vérité nous ne le pensons pas, et nous avons donné à plusieurs reprises les raisons qui, selon nous, ne permettent pas qu'on l'admette. Dieu n'est pas extérieur à ses créatures; ses créatures vivent en lui : *in ipso vivimus;* et pourtant son être n'absorbe pas le leur. Il le porte, le soutient, le constitue même, en un certain sens, mais il ne le supprime pas. Et si la créature vit en Dieu, Dieu vit aussi en la créature, surtout en la créature raisonnable; de sorte qu'il y a là comme une compénétration de deux existences, l'une infiniment grande, l'autre très petite, dont pourtant la distinction subsiste. Comment cela se peut-il? Comment se fait-il que, tout nous venant de Dieu, il y ait quelque chose en nous qui ne soit pas un mode de Dieu? C'est l'insoluble problème des *substances secondes,* ou des rapports de la grâce et de la liberté. A cette question nous n'avons donc point de réponse. Quoi qu'il en soit, il est manifeste qu'à prendre ainsi les choses on donne à Dieu une véritable personnalité, qui s'oppose à la nôtre. Alors naissent des rapports en quelque sorte sociaux entre Dieu et nous, et ces rapports impliquent des devoirs réciproques, comme de personne à personne. Ces devoirs, de notre part, sont les devoirs de *culte,* et l'ensemble qu'ils forment constitue la *religion.*

La philosophie a-t-elle qualité pour déterminer les rapports de Dieu et de l'homme, et pour prescrire à l'homme le culte qu'il doit à Dieu? Non, parce que c'est là un domaine où la raison humaine n'a point d'accès. Donc il ne saurait exister de religion *naturelle,* du moins si *naturelle* veut dire *rationnelle,* et c'est bien ainsi qu'on l'entend. On dit souvent que des hommes comme Épictète, Marc-

Aurèle, Spinoza, qui ne professaient aucune religion positive, mais qui avaient un sentiment profond du principe universel des choses, étaient des hommes *très religieux*. L'idée est juste, évidemment; l'expression paraît défectueuse. L'amour du principe universel, — nous ne voulons pas dire de Dieu, car le nom de Dieu ne s'applique vraiment qu'à un être personnel; aussi les panthéistes devraient-ils bien en adopter un autre, — l'amour du principe universel, disons-nous, est la forme et l'essence de tous nos sentiments moraux : il n'a pas le caractère d'un culte; et là où il n'y a pas de culte, pas même de culte intérieur, — si toutefois il peut y avoir encore culte intérieur là où le culte extérieur fait totalement défaut, — il n'y a pas de religion.

Pour prescrire des devoirs de culte il faut les déterminer en leur donnant un objet, ce qui suppose des rites et des dogmes. Seules les religions positives nous présentant Dieu sous une forme anthropomorphique et concrète, et nous faisant connaître par leurs dogmes nos rapports avec lui, peuvent nous imposer des devoirs de culte. Le vrai code de ces devoirs ce sont les *commandements de l'Église*. Toutes les religions ont leurs *commandements*, parce que cela est de l'essence même des religions. Du reste, si ce sont les religions positives qui donnent aux devoirs de culte leur matière et leur contenu, c'est la conscience morale qui seule en fait de véritables devoirs en les rendant obligatoires. Les devoirs de culte, sous ce rapport, sont tout à fait assimilables aux devoirs professionnels. Ce n'est pas la conscience qui prescrit à l'officier ce qu'il doit faire dans telles circonstances, ce sont les règlements militaires; mais, ces règlements étant donnés, l'officier est moralement tenu de s'y soumettre. De même ici. La conscience n'oblige, évidemment, aux pratiques d'un culte particulier que ceux qui font profession expresse de la religion qui commande ce culte ; mais ceux-là elle les oblige. La religion elle-même, à cet égard, ne saurait remplacer la conscience ; autrement il y aurait deux morales, ce qui est une absurdité.

Mais, si la philosophie peut établir rationnellement, comme nous le croyons, l'existence d'un Dieu personnel, pourquoi serait-elle impuissante à nous faire connaître nos rapports avec lui? C'est que la raison, ayant pour fonction essentielle de rattacher le relatif à l'absolu, pose nécessairement cet absolu comme un objet qui la dépasse. Nous l'avons bien vu dans nos études précédentes lorsque nous avons reconnu l'unité du temps, de l'espace, du corps organisé, de la finalité universelle, sans nous dissimuler que sur ce qui

est unité pure la pensée n'a point de prise. En posant la doctrine de la personnalité divine, la philosophie spiritualiste pose du même coup les devoirs cultuels de l'homme envers Dieu, sa propre impuissance à déterminer ces devoirs, et par là la nécessité des religions positives. Il ne paraît pas d'ailleurs que ses vues à cet égard soient inexactes, puisqu'en fait l'état religieux est universel dans l'humanité.

415. Envers qui avons-nous des devoirs. — Il résulte de ce qui vient d'être dit, que nous n'avons de devoirs qu'envers les êtres créés, et non pas même envers tous, mais envers ceux-là seulement que leur caractère d'êtres raisonnables nous rend souverainement respectables et sacrés, c'est-à-dire les personnes. C'est pourquoi nous n'avons pas de devoirs envers les animaux. Non pas, sans doute, que l'homme puisse, moralement, tout se permettre à l'égard de ces « frères inférieurs », qu'il lui soit loisible, par exemple, de les tuer sans raison, ou de les faire souffrir sans nécessité. Ce qu'il peut, c'est les subordonner entièrement à ses fins propres, qui sont rationnelles, sans tenir compte des leurs, qui ne le sont pas. Mais il lui est interdit de les faire servir à ses caprices ou à ses passions, de même, au reste, que les objets de la nature inanimée. Si donc la raison proteste contre les mauvais traitements infligés aux animaux, — nous disons la raison, non la sensibilité, qui est ici hors de cause, — c'est parce que l'homme qui brutalise un animal manque à la loi de sa propre nature et se dégrade lui-même; qu'il va contre ce que nous allons appeler tout à l'heure le devoir personnel. La condition par là faite aux animaux peut paraître dure. On se dit que les animaux souffrent, et que quiconque souffre a droit à ce qu'une créature raisonnable lui épargne la souffrance. Mais non, la sensibilité seule ne peut fonder aucun droit. Qu'on dise, si l'on veut, que nous avons des devoirs envers les animaux, en ce sens qu'il est pour nous des devoirs dont les animaux sont l'objet et la matière; mais qu'il soit bien entendu que ces devoirs ont tout leur fondement dans notre nature, et nullement dans la leur.

Ainsi nous n'avons de devoirs qu'envers les personnes; et nos devoirs ont pour objet les personnes *en tant qu'elles sont des personnes*, non à un titre différent. Il suit de là que nous devons à la personne qui est nous-même ce que nous devons à toutes les autres. Mais comment comprendre que nous puissions devoir à la personne qui est nous? C'est que la personne qui est nous peut être

assujettie, abaissée, détruite même jusqu'à un certain point, et cela par nous-même. Il y a dans l'homme, il ne faut pas l'oublier, un animal, c'est-à-dire un être qui n'est mû que par des appétits et des passions. Si cet animal devient maître, c'en est fait de la nature supérieure qui est en nous : nous rentrons sous la loi de la nature animale; et, dans la mesure où nous avons affaibli en nous l'empire de la loi proprement humaine, nous avons tué la personnalité. Donc il y a dans notre être passionnel un ennemi de nous-même tout autant et plus encore que des autres hommes. Si c'est notre devoir d'imposer à cet être le respect de la personnalité d'autrui, pourrons-nous lui permettre de tout entreprendre contre la nôtre?

Il existe donc deux catégories de devoirs, devoirs envers soi-même, ou devoirs personnels, et devoirs envers autrui. Du reste, il ne faudrait pas croire que ces deux catégories de devoirs puissent être pratiquées à part l'une de l'autre. Si l'on manque à autrui, c'est qu'on s'abandonne à ses passions, et s'abandonner à ses passions c'est se manquer à soi-même. Inversement, si, manquant au devoir personnel, on affaiblit en soi la nature supérieure qui fait la personnalité, on introduit dans le monde un principe de corruption, de dégradation et de souffrance, dont pâtiront tous les hommes, et même tous les êtres de la nature, puisque, dans la nature, la solidarité est universelle. « Je ne fais de mal qu'à moi-même, » disent quelquefois ceux qui s'abandonnent à des vices qui semblent ne compromettre que leur santé, ou leur fortune, ou leur dignité personnelles. Cette raison n'est pas une excuse, puisque le devoir envers soi-même est une vérité; de plus c'est une erreur. Quand donc nous pénétrerons-nous de cette idée que nous n'existons point en nous-mêmes et par nous-mêmes comme des atomes; que la création tout entière vit en nous comme nous en elle; que rien de bon ou de mauvais ne s'est fait, ne se fait ni ne se fera dans l'univers, qui ne nous atteigne à quelque degré; et que, par réciprocité, nous ne pouvons rien faire non plus qui n'ait dans la nature un retentissement universel et illimité?

En résumé, respect absolu de la personne humaine, voilà le fondement de tous les devoirs. De ce point de vue tous les devoirs ne sont qu'un seul et même devoir malgré la diversité infinie de leurs objets. Mais cette unité du devoir donne lieu à d'autres considérations encore, d'ordre absolument général.

416. Charité et justice. — Le premier devoir, et le devoir

unique, puisqu'il comprend tous les autres, c'est d'aimer. Aimer c'est se déprendre de son individualité, c'est-à-dire de ce qui nous fait différents des autres hommes et opposés à eux dans la région du temps et de l'espace, pour vouloir sa personnalité; c'est-à-dire ce qui est en nous raison, liberté, et par là même identité de notre être avec l'être de nos semblables et avec Dieu. L'amour ainsi compris est éminemment pratique, bien que transcendant à la nature ; car, de même que tout ce qui est transcendant, il agit, il se fait vivant, et par conséquent réel, au sein de nos existences phénoménales, travaillant à organiser nos tendances, c'est-à-dire à subordonner les inférieures aux supérieures et à les subordonner toutes ensemble à un idéal qui les dépasse, comme le principe vital crée le corps avec ses fonctions, et le défend énergiquement contre les causes multiples qui tendent à le détruire. L'amour, considéré dans son action pratique au sein de la vie phénoménale, se nomme *charité*.

Ne se préférer en rien soi-même aux autres, vouloir leur bien comme on veut le sien, tâcher de réaliser dans la vie de ce monde la parfaite union et l'entière égalité des âmes, qui sont la vérité dans l'absolu, voilà la charité; et il semble bien que la charité ainsi comprise suffise à tout, qu'elle soit la moralité même. Pourtant on parle de *justice*. La justice, suivant certains philosophes, serait la forme négative de la moralité, dont la charité est l'aspect positif. « Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-même, » serait la formule de la charité; « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même, » serait celle de la justice. Il peut y avoir là quelque chose de vrai; mais représenter la justice comme une négation pure c'est s'en faire une idée extrêmement étroite et insuffisante. Il y a donc lieu de regarder la chose de plus près.

L'amour de Dieu, l'amour des hommes, l'amour de nous-même, — trois amours qui n'en font qu'un pour qui sait les comprendre, — l'amour est en nous le principe de cohésion et d'unité de notre être, tandis que les passions et les appétits en sont le principe de dispersion et de dissolution. Mais ce qui crée l'unité est raisonnable, ou plutôt il est la raison même; car on sait que toute la fonction de la raison est de réaliser l'unité à la fois dans nos conceptions et dans la nature. Ainsi l'amour n'est qu'un autre nom de la raison. Et, si l'amour est identique à la raison, il y a lieu d'y reconnaître, ce que peut-être on n'y apercevait pas d'abord, à côté de l'élément sentimental, un élément intellectuel, nous voulons dire l'idée

d'une règle et d'une loi. Dans l'absolu ce dualisme s'efface ; dans la vie du temps il s'accuse au contraire. Nous disions tout à l'heure que l'amour, inspirant et gouvernant notre activité phénoménale, se nomme charité. Pour parler avec une précision entière il faut dire que l'amour est charité en effet, mais seulement en tant qu'il est sentiment; en tant qu'il est pensée intelligente il est justice. La justice et la charité nous apparaissent donc comme deux aspects complémentaires et corrélatifs de la moralité intégrale. C'est pourquoi il est vain de vouloir les séparer. La charité sans justice c'est le sentiment sans loi ni règle, quelque chose d'irrationnel par conséquent, et ce n'est plus la charité. La justice sans charité c'est un cadre vide, une formule inerte d'où la vie est absente, et ce n'est plus la justice, qui est au contraire essentiellement vie et fécondité.

Il est parmi nous un assez grand nombre d'hommes chez qui, par le fait de certaines associations d'idées qui les trompent, la charité est en médiocre estime. La justice, au contraire, est l'objet d'un culte universel. La justice, on peut le dire, est une idée que l'homme adore, et le dernier objet de foi qui subsiste en son âme après que tout y a péri. Un philosophe contemporain[1] a demandé que l'on s'attachât à chercher « la justification de la justice ». Ce philosophe avait raison; rien effectivement n'est plus important qu'une telle recherche. Mais, pour s'y appliquer avec fruit, il faut commencer par bien comprendre que justifier la justice c'est montrer que l'inviolabilité absolue de la personne humaine n'est pas une illusion, et que la personne humaine est elle-même un absolu; car on peut, moralement au moins, tout se permettre contre ce qui ne présente que le caractère du relatif. Il est trop clair qu'il n'y a point à parler de justice en faveur de ce qui n'est pas intangible, et qu'il n'y a d'intangible que ce qui est absolu. C'est donc en vain qu'on chercherait la justification de la justice en partant des principes d'une philosophie empirique. On la chercherait vainement encore si, adoptant les principes du rationalisme, on y rattachait une conception du déterminisme universel qui, en ôtant à l'homme toute initiative et toute spontanéité vraies, tendît à l'absorber au sein du tout cosmique. Il ne semble donc pas que la tentative puisse réussir en dehors de la philosophie spiritualiste. Nous avons essayé de montrer, dans notre étude des *Principes de la morale*, comment, en effet, la croyance à la justice est partie intégrante et nécessaire de cette philosophie.

1. M. Fouillée.

Nous référant à cette étude, en même temps qu'aux considérations qui précèdent, nous ajouterons que ce serait, à notre avis, une erreur grave de considérer la justice et la charité comme des vertus exclusivement sociales. Leur portée est beaucoup plus haute : elles embrassent et contiennent la moralité tout entière. Il faut aimer les âmes, la sienne comme celle des autres; et l'amour de soi, entendu comme il convient de l'entendre, n'est ni moins difficile ni moins méritoire, il n'exige pas moins d'abnégation que l'amour d'autrui. Ce qui concerne la justice et la charité dans leur essence se rapporte donc aux deux catégories de devoirs que nous avons reconnues, les devoirs envers soi-même et les devoirs envers autrui. Il nous reste à examiner ce que, dans l'un et l'autre ordre, ces deux vertus fondamentales commandent à l'homme.

CHAPITRE PREMIER

DEVOIRS PERSONNELS

417. Devoirs envers le corps : le suicide. — Le fondement de tous les devoirs personnels c'est, comme nous l'avons dit après Kant, le respect et l'amour de la personne humaine considérée dans ce sujet particulier que chacun de nous appelle *moi*. Ce respect, cet amour, nous extériorisent en quelque sorte par rapport à nous, et pourtant ils ont pour objet ce qui est le plus réellement nous-même, puisque notre être véritable est bien plus notre être transcendant, qui seul est libre, que notre être empirique, d'autant plus soumis au joug de la nécessité qu'il est plus empirique, c'est-à-dire plus nature et moins esprit.

Pour procéder par ordre dans l'étude des devoirs personnels, nous commencerons par considérer les fonctions les moins nobles de la nature humaine, celles du corps, pour monter par degrés jusqu'aux plus élevées, celles de l'esprit pur. Mais, avant de parler des fonctions du corps, il convient de parler du corps lui-même et du devoir de *conservation personnelle*.

Sacrifier à la vie corporelle la vie supérieure, qui est la moralité, serait, évidemment, une aberration. Commettre une injustice, renier son serment, trahir sa patrie ou ses amis pour éviter la mort, c'est faire de la vie du corps une fin absolue, alors qu'elle ne peut être qu'une fin relative ou un moyen, c'est subordonner l'essentiel à l'accessoire, et, comme dit le poète :

Propter vitam vivendi perdere causas.

Donc il ne saurait être question de prétendre que le devoir de conservation personnelle prime pour nous tous les autres. Mais si, placés par la volonté d'autrui ou par des circonstances indépen-

dantes de notre volonté entre ces deux maux, la faute morale et la perte de la vie, c'est le second que nous devons choisir, il ne s'ensuit pas que, par un acte de volonté propre et pour un but personnel, comme le désir d'échapper à la souffrance, nous ayons le droit de nous donner la mort. Le *suicide*, au contraire, est un crime, et même, en un sens, le plus grand de tous les crimes, parce qu'il en est le plus irrémédiable. Tout crime peut se réparer, celui-là non; c'est donc le plus terrible qui existe. Mais pourquoi le suicide est-il un crime? Parce qu'il est un attentat d'une extrême gravité contre l'ordre de la nature dans ce qu'il a de plus élevé et, par conséquent, de plus impératif. Nous avons des devoirs, variables suivant les conditions et les circonstances; mais avant les devoirs particuliers il en est un très général, et qui les domine tous, le devoir de nous conserver toujours en état de remplir dans le monde les fonctions auxquelles nous appelle la nature, selon l'ordre de la Providence divine. Or il est clair que de ce devoir primordial le suicide est une violation absolue. Socrate comparait avec raison l'homme à un soldat placé à un poste de combat par son capitaine, et qui ne peut le quitter avant d'en être relevé. Le suicidé est un soldat qui déserte. Si nous nous appartenions à nous-mêmes, nous pourrions faire de nous ce qu'il nous plairait; mais nous appartenons à Dieu. On dira que nous nous appartenons à nous-mêmes, puisque nous sommes libres. Oui, nous sommes libres selon la volonté supérieure; mais ce n'est pas la volonté supérieure qui, se révoltant contre la destinée que Dieu nous a faite, prétend s'affranchir de toutes obligations à l'égard de cet ordre suprême; c'est la volonté inférieure, qui, elle, n'est pas libre, n'étant que l'expression d'une nature corporelle par où nous sommes assujettis au déterminisme extérieur. Quant à la volonté supérieure, c'est dans la soumission à la raison, et par conséquent à Dieu, qu'elle trouve sa liberté même.

Le suicide prompt, et commis de propos délibéré, est chose relativement rare, parce qu'il répugne violemment à la nature; mais il est un suicide lent et inconscient qui est extrêmement fréquent au contraire. On l'a dit avec raison : « Nous ne mourons pas pour la plupart, nous nous tuons. » Ce suicide lent ne paraît pourtant guère moins coupable que l'autre. Il n'est inconscient que parce qu'il nous plaît de n'y pas penser, et parce que nous nous aveuglons volontairement sur ce que nous verrions très bien si nous voulions seulement y réfléchir un instant. Ce que l'on peut dire à son excuse, c'est qu'il est faiblesse plutôt que perversité. Mais la

faiblesse aussi est coupable. C'est donc un devoir rigoureux pour l'homme de préserver son corps de tout ce qui pourrait l'affaiblir, et de lui donner tous les soins dont il a besoin pour rester ou pour devenir sain et vigoureux. Or, parmi les excès qui ont pour résultat d'affaiblir le corps, de l'énerver et finalement de le détruire, il n'en est pas de plus redoutables que la *sensualité* et l'*ascétisme.*

La sensualité est le goût exagéré des plaisirs auxquels donne lieu l'exercice des fonctions corporelles. Que la sensualité soit mortelle pour le corps, si l'on s'y abandonne, c'est ce que prouve l'expérience de tous les jours, et ce qu'il est d'ailleurs facile de comprendre. Toutes les fonctions de nos corps sont harmoniques entre elles. Si donc on donne à l'une d'elles un développement excessif, l'équilibre se rompt, et tout le corps en souffre.

Du reste, ce n'est pas seulement parce qu'elle nuit à la santé que la sensualité est condamnable; c'est encore pour une raison plus haute. La recherche du plaisir, en elle-même, n'est pas chose indifférente. On ne recherche pas un objet sans mettre en cet objet ses affections et son cœur. Or le cœur n'est pas double, et *nul ne peut servir deux maîtres.* L'homme donc qui s'attache aux biens sensibles avec dérèglement — car nous ne voulons pas dire ici que les biens sensibles ne soient rien et qu'il faille n'en tenir aucun compte — se met par là même dans l'impossibilité d'aimer et de goûter les biens supérieurs; c'est-à-dire qu'il manque à sa vocation d'homme, et renonce à la vie morale pour se faire une vie d'autant plus animale que les joies auxquelles il aspire sont plus voisines de celles de la pure animalité. On est porté souvent à considérer d'un œil indulgent l'amour du plaisir chez les autres, et surtout chez soi-même. Les poètes l'ont chanté, célébré à l'envi. Il est certain pourtant que rien ne nous éloigne plus sûrement du souverain bien.

A l'inverse de la sensualité, l'ascétisme consiste dans le mépris des jouissances que peut nous donner le corps. La conséquence c'est que les fonctions, au lieu d'être exercées sans mesure, sont négligées au contraire, ce qui est une autre cause de trouble pour la vie organique. Par exemple, il est clair qu'un corps qui n'est pas suffisamment nourri, ou qu'on épuise de travaux et de veilles, ne peut pas vivre. L'ascétisme, lorsqu'il se porte à de tels excès, apparaît comme une faute morale grave, à moins que ces rigueurs exercées contre le corps ne soient de nécessité absolue pour l'obtention d'un résultat d'ordre supérieur que la conscience morale nous fait un devoir de poursuivre. On peut quelquefois renoncer à

la santé, de même que, dans certains cas, on peut et l'on doit renoncer à la vie. C'est que, si l'ascétisme ressemble à la sensualité en ce qu'il tend à ruiner le corps, il en diffère totalement en ce qu'à l'inverse de la sensualité, il sacrifie aux joies austères de la raison, de la liberté et de l'amour de Dieu, les joies grossières des passions et des voluptés. L'ascétisme peut donc, même à son degré le plus extrême, être commandé par la conscience morale. Seulement il prend alors l'aspect de quelque chose de supra-naturel, qu'il ne conviendrait pas sans doute de juger d'après les règles communes, non plus que les audaces du génie ou celles de l'héroïsme, et que le commun des hommes doit admirer en se gardant de l'imiter. A un degré moindre il devient la *tempérance*, laquelle est bonne pour tous et louable à tous égards; car, s'il n'est pas nécessaire, en général, de maltraiter le corps pour le dompter, il est toujours nécessaire de refréner ses appétits, d'autant plus exigeants qu'on les satisfait davantage.

Mais il est une forme de l'ascétisme qu'il convient de condamner hautement et dans tous les cas : c'est cet absurde mépris du corps qui le fait considérer par quelques fous ou quelques pédants comme une chose vile, et traiter comme une « guenille ». Ce mépris vient quelquefois de l'orgueil : on veut, en affectant de compter son corps pour rien, donner à penser aux autres qu'on est tout esprit. « J'aperçois sa vanité à travers les trous de son manteau, » disait Socrate, parlant d'Antisthène son disciple. Quelquefois aussi ce mépris vient de la paresse; et c'est pourquoi l'on peut dire que l'amour du travail est la première de toutes les vertus, en ce sens du moins que sans lui toutes les vertus sont impossibles. Qu'il s'agisse du corps ou de l'âme, il n'y a point de perfectionnement sans effort, et point d'effort qui ne coûte; de sorte que la paresse est le plus redoutable ennemi de l'homme, puisque, du moment où celui-là est vaincu, tous les autres doivent céder.

418. Devoirs envers l'âme. — Les devoirs envers l'âme se divisent en devoirs concernant la sensibilité, l'intelligence et la volonté, puisque ces trois facultés représentent les trois grandes fonctions de notre âme.

1° A l'égard de la sensibilité, le devoir consiste à réprimer les penchants mauvais, à développer les bons, à nous faire des habitudes qui nous rendent plus aisé l'accomplissement du devoir; en un mot, à tirer de l'élément sensible de notre nature tout le parti possible en vue de notre perfectionnement moral. L'essentiel est

que tous nos désirs, même les meilleurs, restent toujours soumis à l'empire de la raison. Du reste, ceci ne veut pas dire qu'on ne doive jamais avoir de passions ni de sentiments vifs. Mais on peut sentir avec vivacité sans pour cela perdre le gouvernement de soi-même; et l'expérience montre que les sentiments déréglés sont en général peu durables, parce que, n'ayant pas d'appui dans la raison et dans la réflexion, ils sont sans racines dans l'âme. Les sentiments et les désirs raisonnés sont les seuls qui soient profonds.

2° Nous devons aussi cultiver notre intelligence, par conséquent travailler à mettre en nous, au lieu de l'ignorance, la connaissance, et, au lieu de l'erreur, la vérité. Mais toutes les connaissances ne ne sont pas du même prix, et ne doivent pas être recherchées avec la même ardeur. Les plus précieuses sont, en général, les plus communes, celles que tout le monde peut et doit acquérir. Parmi celles-là il faut citer en première ligne la connaissance de nos devoirs. Sans doute, la conscience morale parle d'elle-même au cœur de tous les hommes; mais, pour ne point nous tromper, elle a besoin d'être éclairée. Il est une certaine délicatesse morale qui suppose le développement intellectuel, et qu'un grossier ignorant n'aura jamais. Nous ne voulons pas dire par là que des vertus exquises ne puissent se rencontrer chez les plus simples d'esprit; mais pourtant il est certain que le devoir se raisonne comme toute autre chose, et que l'on ne peut abandonner au pur instinct un objet aussi important.

En second lieu, c'est un devoir rigoureux pour chaque homme d'acquérir les connaissances qui lui sont nécessaires pour l'exercice de sa profession. Ainsi l'avocat manque gravement à lui-même et à ses semblables s'il demeure dans l'ignorance du droit: de même pour le médecin à l'égard de la médecine, etc.

Enfin, tous ceux à qui leur situation fait des loisirs sont tenus en conscience à ne pas passer leur vie dans l'oisiveté, et à développer leur intelligence, suivant leurs goûts et leurs aptitudes, par la culture des sciences, des lettres et des arts.

Les vertus propres de l'intelligence sont la *sagesse*, vertu spéculative, et la *prudence*, vertu pratique. Être sage c'est penser juste et estimer les choses à leur véritable valeur. Être prudent c'est discerner ce qu'il convient de faire pour se garder d'un péril ou d'une faute. Ces vertus, que les anciens considéraient comme les plus belles et les premières de toutes, sont souvent regardées par les modernes comme de simples qualités de l'esprit plutôt que comme de véritables vertus. C'est que les modernes donnent au mot

vertu un sens peut-être trop étroit. Tout ce qui nous sert à mettre de l'ordre dans notre existence, tout ce qui concourt à nous faire réaliser notre fin ici-bas, mérite le nom de vertu, et, par conséquent, ce sont les anciens ici qui ont raison contre les modernes.

C'est aussi une grande vertu de l'intelligence que la *liberté d'esprit* et la *sincérité envers soi-même*. Il faut avoir un grand amour de la vérité et être bien maître de ses passions pour être toujours disposé à juger impartialement les autres et soi-même, pour voir toujours dans les choses ce qui est, non ce qui nous choque ou ce qui nous agrée. Aussi la liberté d'esprit est-elle extrêmement rare. Pourtant, comment pouvons-nous juger avec rectitude si nous sommes asservis à nos préjugés? Des préjugés, il en faut, disions-nous plus haut (116), parce que pour fonder nos jugements nous avons besoin d'une base ferme; mais les préjugés ne sont bons qu'à la condition que nous les dominions : ils deviennent détestables s'ils nous dominent, substituant dans nos intelligences le règne de la routine à celui de la réflexion et de la pensée vivante.

3° A l'égard de la volonté, le devoir prend une forme plutôt négative que positive. Il consiste pour chacun de nous à préserver la liberté de toute atteinte, et à éviter les servitudes qui rendraient impossible l'accomplissement du devoir. Ces servitudes sont de deux sortes, intérieures et extérieures. Les servitudes intérieures sont l'ignorance, les préjugés, les passions, en un mot, tout ce qui, venant de nous, est de nature à nous empêcher de vouloir et d'agir conformément à la raison. Les servitudes extérieures consistent dans la dépendance où un homme tombe lorsqu'il s'est mis au service des passions d'autrui pour satisfaire les siennes propres. Rien n'est plus fréquent et plus cruel que ces sortes de servitudes. Les passions qui nous y exposent le plus sont la peur, la cupidité, l'ambition et le désir de la vengeance.

Rien n'est donc plus beau ni plus précieux que la *dignité morale*, c'est-à-dire cette intégrité qui fait que l'honnête homme refuse de se prêter à toute compromission que sa conscicnce réprouverait, et qui se garde avec un soin jaloux de tout ce qui n'est pas franc et droit. Le sentiment qui répond à cette parfaite délicatesse de l'âme et qui la produit, c'est ce qu'on appelle la *fierté*. Le mot fierté se prend quelquefois en un sens voisin de celui d'orgueil; alors il veut dire *arrogance*. Mais la fierté telle que nous l'entendons ici est si peu l'orgueil, qu'elle en est plutôt l'extrême opposé. Être orgueilleux c'est rapporter tout à soi, c'est faire de soi-même le centre des choses, c'est s'exagérer son propre mérite,

et par là même rabaisser celui des autres. Mais la véritable et noble fierté est un sentiment vif de la dignité de la nature humaine et de la sainteté du devoir, joint à la volonté de ne jamais les souiller en sa personne; en quoi elle est inséparable de l'humilité, puisque nous sommes tous faibles, et qu'un homme qui a de tels sentiments ne peut pas se dissimuler à lui-même qu'il est encore bien loin de réaliser cet idéal.

La vertu propre de la volonté c'est le *courage*. Être courageux c'est supporter sans en être ébranlé les coups de la fortune, et lutter avec énergie pour ce qu'on croit être le bien. Subir sans irritation ce qui arrive de contraire c'est être *patient;* l'accepter, ou même le vouloir comme nécessaire et conforme à la volonté de Dieu, c'est être *résigné*. Persévérer dans un dessein, s'il est louable et généreux, c'est être *constant*. Il est évident que la patience, la résignation et la constance sont des formes du courage. Du reste, ces vertus prennent dans la vie mille formes différentes suivant les circonstances.

CHAPITRE II

DEVOIRS SOCIAUX

419. Considérations préliminaires. — Le terme de *devoirs sociaux* dont nous nous servons pour désigner les devoirs dont nous allons avoir à nous occuper dans ce chapitre a une signification trop étroite. A parler correctement, les vrais et seuls devoirs sociaux sont ceux qui obligent l'homme soit envers la grande société humaine, soit envers les sociétés plus restreintes, telles que l'État, dont il fait partie. Or nous allons parler des devoirs de l'individu humain envers les autres individus de son espèce d'une manière générale : ce ne sont pas là des devoirs sociaux. Puis nous traiterons des devoirs de famille, c'est-à-dire, par exemple, des devoirs réciproques du père et du fils, non pas en tant que tous deux sont hommes, mais en tant que l'un est père et que l'autre est fils : ce ne sont pas là encore des devoirs sociaux; puisque la considération du lien proprement social qui rattache l'un à l'autre le père et le fils, de même qu'il rattache chacun d'eux à tous les autres membres de la société humaine ou de l'État, reste en dehors. Il ne serait pas plus exact de comprendre, comme on le fait quelquefois, tous ces devoirs divers sous le titre de *devoirs de l'homme envers ses semblables,* puisque nos devoirs envers la société ou l'État ne se résolvent pas en devoirs envers des individus. La vérité est que nous avons affaire ici à trois catégories de devoirs qu'il faudrait traiter dans trois chapitres différents, dont les titres seraient : *devoirs de l'homme envers ses semblables,* — *devoirs de famille,* — *devoirs sociaux.* Nous englobons tout dans un même chapitre, ce qui n'a pas d'inconvénients, pourvu que la distinction des trois catégories de devoirs soit bien comprise.

420. Devoirs de l'homme envers ses semblables :

devoirs de charité. — C'est aux devoirs de l'homme envers ses semblables que s'applique le plus naturellement et le plus complètement la division des devoirs en devoirs de justice et devoirs de charité, que nous avons reconnue plus haut avoir une portée absolument générale et s'appliquer à tous les devoirs sans exception. Nous savons ce que c'est que la charité, et quel en est le fondement. Il nous reste à voir quels sont les devoirs que la charité d'abord, la justice ensuite, nous imposent envers le prochain.

La charité consiste à faire aux hommes tout le bien qu'il est en notre pouvoir de leur faire, conformément à l'admirable maxime évangélique : « Faites à autrui ce que vous voudriez qu'il vous fût fait à vous-même. » Elle est avant tout amour et dévouement, don et oubli de soi pour le service des autres. Quand elle agit, non plus par des élans généreux, et un peu au hasard, mais avec suite et prévoyance, créant des institutions durables, et s'engageant pour les soutenir à des sacrifices prolongés, on l'appelle *philanthropie*.

Les formes que peut prendre dans la vie le devoir de charité varient à l'infini, parce que les besoins du prochain auxquels nous pouvons être appelés à pourvoir sont d'une multiplicité extrême. On peut cependant les ramener à quelques types fondamentaux.

Parmi tous les biens que nous devons chercher à procurer à nos semblables le bien moral est le premier sans contredit. C'est pourquoi instruire les hommes, leur inspirer l'amour de la vertu, leur faire voir autant qu'il se peut la vérité et la justice, sont les œuvres les meilleures auxquelles on puisse s'appliquer. La vertu qui correspond à ce devoir se nomme *prosélytisme*. Le prosélytisme a ses dangers. Entraîné par un faux zèle, il peut devenir indiscret, et, prétendant imposer ce qu'il devrait chercher à persuader seulement, porter atteinte à la liberté d'autrui. Mais, sage et bien réglé, il constitue une vertu admirable, parce qu'il est la charité sous sa forme la plus haute.

Nous préoccuper des intérêts spirituels de nos semblables n'est pas tout ce que nous leur devons : il nous faut aussi soulager leurs souffrances et travailler à leur bonheur. De là une multitude de devoirs qui sont d'application constante : consoler ceux qui sont dans le malheur par des paroles d'encouragement, et surtout en prenant part à leurs peines; assister ceux qui ont besoin d'aide, secourir ceux qui sont en danger, protéger ceux qu'on opprime, défendre les absents contre la calomnie et la médisance, soulager la misère des indigents par l'aumône et la bienfaisance. Ce dernier point mérite une mention spéciale. Tant qu'« il y aura des pauvres

parmi nous », l'aumône sera une nécessité sociale et un devoir rigoureux pour ceux qui possèdent, parce qu'il est une multitude de malheureux auxquels il est impossible de venir en aide d'une autre manière. Mais il est certain que toutes les fois qu'on peut secourir une personne sans lui donner d'argent, par exemple en lui procurant du travail, il faut le faire; parce que l'aumône, dispensant du travail un homme qui pourrait travailler, fait de cet homme un parasite, et par conséquent un être inutile et dangereux pour la société. Ceux qui donnent courent donc fortement risque de faire le plus grand mal à ceux-là mêmes à qui ils prétendent faire du bien, et de plus entretiennent une véritable plaie sociale. Les misères dignes d'intérêt sont assez nombreuses pour offrir à la bienfaisance tout le champ dont elle a besoin pour s'exercer, sans qu'il y ait lieu, pour ceux qui peuvent et qui veulent donner, de favoriser la paresse avec tous les vices qu'elle entraîne. Il est vrai qu'il est plus aisé de donner au hasard qu'à bon escient, de sorte que là aussi la paresse trouve son compte; mais la vraie charité ne trouve pas le sien, et, de fait, le précepte moral auquel on avait voulu satisfaire est bien plutôt violé qu'accompli.

421. Devoirs de justice, respect de la vie humaine. — La justice est avant tout le respect du droit. Autant de formes du droit, par conséquent, autant de formes du devoir de justice. Passer en revue toutes ces formes serait long, et peut-être impossible, à cause de leur multiplicité. Nous devons nous borner aux plus importantes.

De tous les droits de l'homme le plus fondamental c'est le droit de vivre. De là le précepte : « Tu ne tueras point. » Ce précepte est si essentiel qu'on peut dire sans exagération que le degré de civilisation morale auquel s'est élevée une nation se mesure exactement à son horreur pour l'homicide. Chez les peuples barbares la vie humaine ne compte pour rien; dans nos sociétés modernes et chrétiennes toute la partie saine de la population ne supporte plus l'idée qu'on puisse, sous quelque prétexte que ce soit, ôter la vie à un innocent.

Cependant il est à ce précepte des exceptions, plus apparentes d'ailleurs que réelles, et qui, au fond, n'en sont que des applications. Tel est le droit de légitime défense. Je suis assailli injustement : j'ai le droit et le devoir de me défendre, et si, pour sauver ma vie, il faut que je tue mon agresseur, j'ai le droit de le tuer, en raison même du respect dû à la vie humaine; car, en cas de conflit,

le droit à vivre de l'honnête homme vaut encore mieux que celui du scélérat. Du reste, il est clair que là où cesse la nécessité de la défense expire le droit de tuer ou même de frapper. En aucun cas, l'homme qui n'est plus en danger ne peut s'ériger en justicier, parce que nul ne peut être juge en sa propre cause, ni, par conséquent, se faire justice à soi-même.

La question de l'homicide dans la guerre et celle de la peine de mort, celle du duel, doivent se résoudre d'après les mêmes principes.

Un peuple est attaqué : il faut qu'il se défende les armes à la main; c'est son droit, c'est même son devoir, et les prétendus scrupules d'un soldat à faire usage de ses armes sur le champ de bataille ne sont qu'un odieux sophisme. Mais à la guerre, pas plus qu'ailleurs, on ne peut tuer sans nécessité, et massacrer des êtres inoffensifs, prisonniers, vieillards, femmes ou enfants, est une cruauté abominable. Dans la guerre offensive c'est la même chose. Le soldat n'est pas juge des droits respectifs des belligérants : il n'a qu'à marcher et à faire son devoir. Mais la responsabilité d'une guerre offensive, toujours injuste, retombe tout entière sur ceux qui l'ont provoquée, publicistes, hommes d'État, chefs militaires, ou souverain, si c'est la volonté unique d'un souverain qui l'a décidée et entreprise.

Quant à la peine de mort, elle est un acte de légitime défense de la part de la société, s'il est établi que sa suppression entraînerait une recrudescence des crimes d'assassinat. Ce dernier point peut être discuté : l'utilité pratique de la peine de mort est peut-être un préjugé; mais, si elle est une vérité, la peine de mort doit être maintenue, parce que la société n'a pas le droit de compromettre des vies innocentes pour en sauver de coupables.

L'homicide, légitime à la guerre, l'est-il encore dans le duel ? Il le serait sans doute si, dans le duel, le cas de légitime défense pouvait être invoqué, mais il ne le peut pas. Quand on se bat en duel, ce n'est jamais pour parer à un péril immédiat; donc on peut toujours déférer à la justice régulière celui dont on a à se plaindre, ce qui supprime le droit d'exercer la justice personnelle. Dira-t-on qu'on se défie du jugement que pourraient rendre les tribunaux, ou que déjà, leur ayant remis l'affaire, on n'a pas obtenu le redressement des torts dont on se plaignait? Alors c'est qu'on veut se faire justice à soi-même, prétention évidemment insoutenable.

Ce qui fait l'absurdité du duel c'est la disproportion existant entre la fin qu'on se propose et les moyens par lesquels on pense

l'obtenir. Dans le cas d'une agression brutale et inattendue, la personne attaquée se défend comme elle peut. Si elle repousse l'attaque, c'est bien; si elle y succombe, c'est déplorable. Mais dans la lutte qu'elle soutient contre l'agresseur aucune idée de droit ni de justice n'est engagée. Au contraire, le duel a pour raison d'être expresse la réparation d'une offense. Or, pour obtenir cette réparation, on met en jeu, au lieu d'une puissance morale capable de juger et d'agir selon le droit, des forces physiques dont le conflit est gouverné par de tout autres lois que celles de la justice. Au Moyen Age, lorsque l'on considérait les combats singuliers comme des épreuves où la Providence divine était engagée à intervenir et à donner la victoire au plus juste, fût-il le plus faible, le duel, ayant le caractère d'un *jugement de Dieu,* avait une certaine consistance logique; mais aujourd'hui que nous ne croyons plus à l'infaillibilité de cette assistance suprême, le duel, vestige atavique d'une superstition qui a disparu, n'est plus qu'un défi au bon sens et à la raison.

Il reste un mot à dire de l'assassinat politique. Il arrive trop souvent que des personnes sincères, au moins d'une sincérité relative, mais aveuglées par la passion, s'attribuent la mission de délivrer par l'assassinat leur pays d'un homme puissant regardé comme l'auteur d'une infinité de maux et de crimes. De là les attentats contre la vie des souverains, si fréquents surtout de nos jours, et les meurtres récents de plusieurs hommes d'État. L'assassinat politique, fût-ce celui de Marat par Charlotte Corday, est, comme l'a fait remarquer avec raison un moraliste[1], toujours de même nature, au fond, que le régicide.

L'assassinat politique est condamnable comme tout autre. La personne humaine est sacrée, nul n'y peut porter atteinte sinon la société même, au cas où il y a nécessité de le faire contre une personne déterminée pour la défense d'autres personnes ; encore faut-il que les formes légales, garanties de la justice, soient observées. Il est clair que toutes les conditions qui rendent légitime la mise à mort d'un homme font défaut dans l'assassinat politique.

422. Respect de la liberté d'autrui. — Tout autant que la vie, la liberté des personnes est sacrée : non pas seulement la liberté morale, que nul ne peut ravir à autrui, mais la liberté physique, complément nécessaire de la liberté morale. C'est pourquoi l'esclavage est une institution contre nature. L'esclave est un

1. Marion, *Leçons de morale*, p. 221.

homme qui appartient à un autre homme comme lui appartiendrait un animal ou une chose inanimée. L'esclavage est donc la négation de tous les droits à la fois dans l'esclave, et, par conséquent, il est ce qu'il y a au monde de plus incompatible avec le caractère d'intangibilité de la personne humaine.

Le servage est un esclavage atténué. Le serf n'est plus, comme l'esclave, la *chose* de son maître; mais il est attaché à la glèbe, c'est-à-dire à la propriété territoriale, qu'il ne peut quitter, et avec laquelle il est vendu. Le servage est sans doute une violation moins complète que l'esclavage de la liberté inhérente à l'homme en tant qu'il est une créature raisonnable, mais c'en est une, et à ce titre il est encore condamnable.

Mais ce n'est pas seulement sous le couvert d'institutions légales telles que les deux dont nous venons de parler que la liberté humaine peut recevoir des atteintes; c'est encore en dépit des lois mêmes, lorsque tout y a été ordonné en vue de prévenir et de réprimer l'injustice. Par exemple, que des ouvriers en grève forcent à quitter le travail d'autres ouvriers qui voudraient travailler, c'est une atteinte évidente à la liberté de ces derniers. Faire faire à autrui, par intimidation ou par violence, ce qu'il ne veut pas faire, c'est disposer de sa personne sans tenir compte de ses droits, et c'est le traiter en esclave.

Il y a bien d'autres manières encore d'attenter à la liberté des personnes. Pour être libre il faut être éclairé. Quiconque, par conséquent, nous trompe, détruit en nous la liberté en nous en rendant l'exercice impossible; et si l'erreur est volontaire, si elle constitue un mensonge, elle est d'autant plus coupable que le tort qui nous est fait est de plus grande importance.

Parmi toutes les formes de la liberté il en est une qui mérite une mention spéciale, parce qu'elle est particulièrement chère à l'homme de cœur : c'est la liberté de penser; non pas de penser secrètement, dans le for intérieur de la conscience où nul ne peut pénétrer, et où par conséquent la liberté est absolue, mais de penser tout haut, ouvertement, et de dire ce que l'on pense. En nous donnant la liberté de la pensée intime, la nature a condamné comme contraire à ses lois toute tentative d'empêcher l'expression de cette pensée par le discours parlé ou écrit. En effet, comme nous l'avons dit déjà, il est essentiel à la pensée de s'objectiver, par conséquent de prendre vis-à-vis d'elle-même le caractère de l'absolu, et, par conséquent aussi, de s'imposer envers elle-même le respect dû à l'absolu. Or il est contradictoire qu'une pensée qui se

considère nécessairement comme vraie puisse accepter, autrement que par contrainte, l'interdiction de se communiquer et de se répandre. Ceci ne veut pas dire d'ailleurs qu'il y ait intolérance à condamner comme erronée la pensée d'autrui. Au contraire, par le fait même que toute manifestation de la pensée est reconnue légitime, le droit à contredire, et même à rejeter absolument, c'est-à-dire à condamner, suit nécessairement, puisque les opinions humaines ne peuvent manquer de s'opposer les unes aux autres. L'intolérance ne commence qu'au moment où l'une des parties dont les doctrines sont en lutte prétend imposer silence à l'autre, non par la raison et la libre discussion, mais par l'intervention d'une autorité extérieure telle que le pouvoir civil. Il est pourtant un cas où cette intervention paraît légitime et nécessaire : c'est lorsqu'il s'agit d'arrêter la propagation de doctrines qui tendent à détruire l'ordre social, comme celles qui prêchent le vol, l'incendie ou l'assassinat. Le malheur est que, du moment où l'on admet qu'il puisse exister des délits d'opinion et de parole, on s'engage dans une voie où l'on peut se trouver entraîné plus loin qu'il ne faudrait; car qui pourrait dire où commence ce qui est réellement contraire à l'ordre social? Sans compter que ce qui est contraire à l'ordre social actuel peut être parfaitement conforme à l'ordre social futur, celui précisément qu'il s'agit d'établir. Il y a donc là une question délicate, impossible à résoudre par des préceptes théoriques, mais dont le bon sens et l'esprit de justice peuvent venir à bout dans la pratique.

423. Respect des personnes dans leur honneur et dans leurs biens. — La chose du monde à laquelle tient le plus un honnête homme, c'est d'abord l'intégrité de son âme, mais ensuite sa bonne réputation. C'est donc porter aux droits de la personne humaine une atteinte des plus graves que de calomnier un homme. La médisance est une injustice moindre; c'est une injustice pourtant, et celui qui médit en a bien le sentiment, puisqu'on ne médit guère sans prendre mille précautions, sans user de mille réticences dont on n'a point besoin quand on agit loyalement. C'est une injustice, parce que c'est un tort causé au prochain sans nécessité, et même sans raisons avouables, par vanité, par envie, par désir de vengeance. L'honnête homme, non seulement ne médit pas, mais il refuse encore d'écouter la médisance; car écouter la médisance c'est l'approuver, l'encourager, et en définitive y participer soi-même, avec plus de prudence et de lâcheté.

Du reste, il est des cas où, sans encourir le reproche de médisance, on peut et même l'on doit dire tout haut ce que l'on pense de la conduite d'une personne. C'est lorsqu'il y a nécessité de préserver ceux à qui l'on s'adresse d'une contagion morale ou d'une erreur qui pourrait avoir pour eux de graves conséquences. Mais alors il faut qu'on parle franc, et qu'on puisse se rendre ce témoignage qu'on ne dit rien qu'on ne soit prêt à redire en face à celui qu'on accuse.

De même que la réputation, le bien d'autrui est respectable et sacré, puisque le droit de propriété est véritable. C'est pourquoi le vol est une faute grave, à moins qu'il ne s'agisse d'une bagatelle, et même un vrai crime lorsqu'il s'accompagne de circonstances telles que l'effraction, l'attaque à main armée, etc.

Qu'on ait pris au prochain son honneur ou son bien, le premier devoir est de restituer. La calomnie et la médisance nous obligent donc à réparer dans la mesure du possible le mal que nous avons fait, en détruisant l'impression que nos paroles d'autrefois ont pu produire. C'est un devoir non moins rigoureux de rendre ce que l'on détient injustement, et cela de suite et intégralement.

424. Morale domestique : la famille. — Platon, dans sa *République,* supprimait tous les liens de famille. Il ne voulait pas que les pères connussent leurs enfants, ni les enfants leurs pères, estimant que si chaque citoyen pouvait considérer tous les enfants de la cité comme étant également ses enfants, si tous les jeunes gens pouvaient se regarder comme frères et sœurs, l'harmonie la plus parfaite régnerait dans l'État. Aristote a dénoncé avec force cette illusion dangereuse, montrant que, si elles ne se concentrent pas sur quelques personnes en particulier, nos affections se dissolvent et se perdent « comme dans la mer une goutte de miel ». C'est pourquoi la famille est l'école de toutes les vertus, et, principalement peut-être, des vertus civiques. Dans la famille l'homme apprend sans peine, et presque sans s'en douter, la justice, le dévouement, la bienveillance, le support d'autrui ; et quand son âme a contracté ces excellentes habitudes, il les porte dans ses relations avec les autres hommes, et tout d'abord avec ses concitoyens.

Nous avons naturellement, à l'égard de nos parents, les mêmes devoirs généraux qu'à l'égard de tous les hommes, devoirs de justice et devoirs de charité ; mais, de plus, nous avons envers les membres de notre famille des obligations spéciales, constituant ce

qu'on appelle proprement les *devoirs de famille*. Ces devoirs varient suivant la nature des relations que la famille comporte. Ainsi les devoirs du père ne sont pas ceux de l'épouse, ni ceux du frère, etc. Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de ces questions, mais nous devons examiner rapidement la nature et l'origine du pouvoir paternel, avec les obligations qui en dérivent pour les parents et pour les enfants.

425. Le pouvoir paternel. — Le pouvoir paternel, ou, pour parler plus exactement, le pouvoir de tutelle (car ce pouvoir appartient aussi bien au tuteur qu'au père et à la mère, et le père et la mère eux-mêmes ne le possèdent qu'en tant qu'ils sont tuteurs), ce pouvoir, disons-nous, tel que la conscience humaine le reconnaît, est un pouvoir absolu : il permet au père de faire violence à la volonté de l'enfant, et de le contraindre dans des questions où l'intérêt de celui-ci est seul en jeu. Or ce cas est unique. Jamais, en effet, si les principes qui ont été posés plus haut sont vrais, un homme ne peut intervenir dans la conduite privée d'un autre homme, tant que ce dernier ne viole aucun droit. Seul, le père de famille le peut à l'égard de ses enfants, et c'est en quoi consiste proprement le pouvoir paternel. Comment justifier ce pouvoir? Ce n'est pas, assurément, en disant que, si le père de famille a le droit de commander à ses enfants, c'est que ce sont *ses* enfants; car il est clair que l'adjectif possessif *ses* exprime ici une tout autre idée que celle de la propriété. Le seul fondement rationnel qu'on puisse attribuer à l'autorité paternelle c'est, comme l'avait bien vu Locke, l'intérêt même de l'enfant. En effet, l'enfant est une personne; il a la raison et la liberté; mais ces facultés ne sont encore chez lui qu'*en puissance :* il est nécessaire qu'elles se développent, et pour cela elles ont besoin de culture. L'enfant est faible, il est capricieux, il est ignorant. Il est donc nécessaire qu'une autorité bienveillante veille sur lui, le dirige, et au besoin le contraigne. Plus tard, lorsque, grâce à la discipline à laquelle il aura été soumis, il sera devenu capable de se gouverner lui-même, il faudra lui laisser l'initiative de ses actes, et tant pis pour lui alors s'il abuse de son autonomie. Ainsi le pouvoir paternel n'a qu'un temps : il a pour fin de préparer un homme, et, cette fin atteinte, il disparaît, n'ayant plus de raison d'être.

De là résultent les devoirs réciproques des parents et des enfants. Le devoir des parents c'est d'élever leurs enfants avec un désintéressement absolu, sans jamais chercher à s'en faire des moyens

pour leurs fins personnelles, ni des instruments pour la satisfaction de leurs passions. En d'autres termes, on doit élever ses enfants pour eux, et non pas pour soi. Il peut arriver que des parents d'esprit grossier, habitués à se faire de leurs enfants des instruments de travail et de gain, les considèrent comme leur chose, les maltraitent, exigent d'eux plus que ne comporte leur âge, négligent de les nourrir, et surtout de les instruire. Il faut alors que l'État intervienne et prenne en mains les intérêts de ces enfants, qui d'ailleurs sont aussi les siens. Non pas que l'État puisse s'immiscer arbitrairement dans les affaires de la famille, ni dicter aux parents la manière dont ils doivent remplir leurs devoirs. Le père, par exemple, doit avoir la liberté de faire instruire ses enfants où et comme il lui plaît; mais il leur doit un minimum d'instruction, et si, par égoïsme, il les tient dans une ignorance absolue, incompatible avec la dignité du citoyen dans un pays civilisé, l'État, gardien de la justice entre tous les citoyens, dans la famille comme ailleurs, est dans la nécessité de contraindre ce père prévaricateur au respect de ses devoirs et des droits de ses enfants.

Quant aux devoirs de l'enfant envers ses parents, les premiers sont de les aimer, de les respecter et de leur obéir. L'amour et le respect sont surtout ce que nous avons appelé tout à l'heure des *devoirs généraux*. Le respect et l'amour sont toujours dus à ceux qui nous font du bien, quels qu'ils soient. L'obéissance est proprement le devoir *spécial* de l'enfant dans la famille, parce qu'elle est la condition d'exercice du pouvoir paternel. Lorsque l'enfant est parvenu à l'âge de l'émancipation, le devoir d'obéissance cesse pour lui; mais les devoirs d'amour, de respect et de reconnaissance subsistent toujours, et d'autant plus étroits qu'ayant désormais la pleine possession de lui-même, l'enfant devenu homme manquerait plus gravement en méconnaissant ce qu'il doit à ses parents.

426. Morale sociale : nature et origine de l'État. — La morale sociale comprend deux parties : d'abord l'étude des devoirs de l'État envers lui-même et envers les citoyens, et ensuite l'étude des devoirs des citoyens entre eux et envers l'État. La connaissance des devoirs de l'État suppose, évidemment, la connaissance de sa nature. De même, pour pouvoir déterminer les devoirs du citoyen en tant que citoyen, il faut savoir ce que c'est que le citoyen. Mais la notion du citoyen est corrélative à celle de l'État. Toute la morale sociale, en définitive, suppose donc comme première assise la solution de ce problème : qu'est-ce que l'État? La

question, on le conçoit, est vaste et complexe. Nous devrons nous borner à quelques considérations sommaires.

Il convient de distinguer d'abord la *nation* ou le *peuple* et l'*État*. Une nation est une collectivité d'individus ayant plus ou moins même race, même territoire, même langue, mêmes croyances religieuses, mêmes intérêts, mêmes mœurs et coutumes, même passé historique, mais surtout *voulant vivre sous les mêmes lois et former ensemble un État*. Un État c'est une collectivité d'individus vivant sous les mêmes lois d'une manière effective, et constituant par ce fait un corps social, qui a sa vie propre et des intérêts définis qu'il lui faut défendre; d'où il résulte que les États sont, en général, les uns à l'égard des autres, dans une situation analogue à celle où se trouvent des hommes vivant *à l'état de nature,* au sens que Hobbes donne à ces mots. Des lois communes et une action exercée, tant au dedans pour faire respecter ces lois, qu'au dehors pour faire respecter l'État lui-même, cela suppose un organe qui pense, qui parle, qui agisse : cet organe, c'est le *gouvernement*. L'État et le gouvernement sont donc deux choses corrélatives, et qui se supposent l'une l'autre. Il n'y a pas plus d'État sans gouvernement que de gouvernement sans État.

Si toute nation ne constitue pas un État, toute nation aspire à en constituer un, parce que c'est pour elle la condition de la liberté. Il est évident, en effet, qu'une nation qui ne se donne pas à elle-même sa loi reçoit la loi d'une autre, et par conséquent est toujours opprimée à quelque degré. L'idéal serait donc, du moins au point de vue de la liberté, — mais cette considération n'est pas la seule dont il y ait à tenir compte, et la question est plus complexe, — que chaque État comprît une nation unique et la comprît tout entière. La France, malgré ses malheurs, est peut-être aujourd'hui encore, de tous les pays d'Europe, celui qui réalise le mieux cet idéal.

Pour comprendre la nature de l'État il est nécessaire d'avoir des dées justes sur son origine. Suivant une doctrine qu'on trouve déjà dans Hubert Languet, mais qui n'a reçu tout son développement que de Hobbes, et surtout de J.-J. Rousseau, l'origine de État serait un *contrat :* les hommes formeraient des sociétés et des États, parce qu'ils l'ont voulu, de même que, suivant A. Smith, ils parleraient parce qu'ils l'ont voulu. Que telle soit *historiquement* l'origine de l'État, c'est une thèse qui n'est guère soutenable, et que bien peu de personnes sans doute voudraient soutenir encore à l'heure présente. Le rapprochement que nous venons de faire

suffirait à lui seul à en faire sentir l'inanité; car, si c'est arbitrairement que les hommes se sont constitués en sociétés, c'est arbitrairement aussi qu'ils se sont donné un langage, puisque le langage suppose la vie sociale, comme la vie sociale suppose le langage. Or, s'il est une vérité démontrée scientifiquement, c'est bien que le langage n'est pas une création artificielle de l'esprit humain. Mais, si le contrat social n'est pas l'origine *réelle* de l'État, il en est, suivant quelques-uns, l'origine *idéale*. Seulement, il faudrait savoir ce que cela signifie. Veut-on dire que l'État, formé à l'origine sous l'impulsion d'un instinct, se maintient et dure par l'effet d'un accord tacite des volontés? Alors il est clair que la vie sociale est pour l'homme un fait accidentel, puisqu'elle est, maintenant au moins, un fruit de la réflexion, nullement un fait naturel et nécessaire; et la thèse, ainsi présentée, ne diffère en rien de celle qui fait du contrat social l'origine historique de l'État. Veut-on dire qu'un instinct déterminant les hommes à vivre en société, un accord des volontés réfléchies institue le gouvernement et crée les lois par lesquelles l'État devient une réalité? Ce concours de deux facultés différentes, l'une irrationnelle, qui pose l'objet sans le déterminer en aucune manière, l'autre rationnelle, qui lui donne les déterminations sans l'être, est une conception qui n'a pas besoin de réfutation, tant l'absurdité en est évidente. Comment donc faudra-t-il entendre le contrat social pour en faire quelque chose d'acceptable?

Il y a pourtant, tout au fond de la doctrine de Hobbes et de Rousseau, ou plutôt à la base, une idée juste. Cette idée, c'est que la vie sociale a pour principe dans notre espèce, non pas un instinct aveugle, comme est l'instinct des fourmis et des abeilles, mais la raison elle-même. Il est certain, en effet, que l'État, ayant pour objet de faire régner entre les hommes des relations de tout genre éminemment favorables au développement de leurs facultés intellectuelles et morales les plus hautes, est une institution d'un caractère tout à fait rationnel. Mais est-ce la même chose de dire que l'État est une création de la raison humaine, et de dire que les hommes en ont conçu l'idée, se la sont communiquée entre eux, et finalement sont tombés d'accord pour la réaliser ensemble? Oui, si, comme Hobbes et Rousseau, on fait consister toute la raison dans le pouvoir de réfléchir, de raisonner, de discuter avec soi-même et avec les autres. Mais nous savons qu'à la racine de la raison réfléchie est la raison spontanée, ce que nous avons appelé plus haut (176) l'*instinct rationnel*. Or c'est l'instinct rationnel qui

veut l'État, non la réflexion et la volonté délibérante; ce qui exclut tout contrat, même tacite, même idéal, à l'origine des sociétés.

En vertu de cette volonté primordiale d'être, qui est commune à tous les êtres, et d'être rationnellement, qui est commune à tous les hommes, nous voulons l'*État*, et cela d'une manière inconditionnelle, la même pour tous. Mais vouloir l'*État* ne suffit pas : il faut vouloir *tel État*. Ce second vouloir, à la différence du premier, est variable, parce qu'au lieu d'être, comme le premier, purement rationnel, il est un complexus de sentiments, de souvenirs, d'affections de toutes sortes, qui varie nécessairement de peuple à peuple. *Tel État*, c'est la *Patrie*. Vouloir l'État dans lequel on vit, c'est le fait des peuples libres; en vouloir un autre, c'est le fait des peuples opprimés. Les peuples opprimés, à proprement parler, n'ont pas de patrie.

427. Devoirs des États. — Les États ont des devoirs, parce qu'ils ont une destinée à remplir, et que l'accomplissement de cette destinée dépend de l'usage qu'ils font de leur raison et de leur volonté. — Mais un État n'est pas un être; comment donc peut-il avoir une raison et une volonté? — Sans doute un État, en tant qu'il est un État, n'est pas un être; mais la nation, dont il est la forme et l'unité sociale, en est un : du moins il faut l'admettre si l'on veut échapper à la nécessité de considérer l'État comme une pure abstraction, et la nation comme un simple « être de raison », à la manière du tas de pierres. Et, de fait, nous voyons bien que les nations ont leurs qualités, leurs défauts, leur physionomie morale propre, et, par conséquent, une âme véritable, de même que les individus. Certains théoriciens même veulent que les nations en tant surtout qu'elles constituent des États, soient de véritables organismes, tout à fait analogues aux organismes végétaux ou animaux. C'est aller trop loin à notre avis. L'assimilation d'un État à un organisme est impossible pour plusieurs raisons, et, notamment, pour cette raison qui doit suffire, que dans un État on ne trouve rien absolument qui rappelle, même de loin, les deux fonctions maîtresses de tout ce qui vit de la vie organique, la nutrition et la reproduction. S'il fallait formuler une opinion sur le mode d'existence des États et des nations, nous préférerions reprendre, et l'appliquer ici encore, ce que nous avons dit plus haut (180) au sujet de l'essaim d'abeilles. Une nation n'existe pas en soi, à part des individus qui la composent; elle ne résulte pas davantage de leur agglomération et de leur concours. Elle n'existe donc ni avant

ni après les individus; elle est en eux, tout entière dans chacun; et ce que l'on appelle l'*âme* de cette nation, c'est-à-dire, en définitive, cette nation même, n'est pas autre chose qu'une détermination et un enrichissement de ce fonds de raison et de volonté nouménales qui, chez tous les hommes, donne l'État, c'est-à-dire le vouloir vivre en société, sans rien de plus. Une nation serait donc un être idéal, au sens où nos âmes sont des objets idéaux, et pourtant un être réel, comme nos âmes encore sont réelles, plus réelles mêmes que nos corps, puisque c'est en elles que nos corps ont leur principe et leur substrat.

En raison de sa nature idéale, l'État ne saurait être considéré comme un moyen pour qui que ce soit, attendu que le caractère de moyens est propre aux choses de l'ordre empirique. C'est donc une fin en soi. Dès lors il ne peut exister pour lui, ainsi que nous l'avons dit déjà (397), qu'un seul devoir, qui est de vivre; et comme, à la différence de l'individu, sa destinée se réalise entièrement dans le temps, son devoir de vivre est un devoir d'être fort, afin de durer aussi longtemps que possible. Pour cela il faut qu'il puisse résister à toutes les causes de dissolution, tant intérieures qu'extérieures, qui menacent son existence. Ces causes se ramènent toutes, en définitive, à une seule, qui est la discorde entre les citoyens; car il est clair qu'un État où toutes les volontés concordent en ce qui concerne la chose publique n'a point d'ennemis au dedans, et acquiert par là même son maximum de puissance contre les ennemis du dehors. Or, nous l'avons vu encore, ce qui seul peut faire l'accord des volontés c'est la parfaite justice avec laquelle les lois sont établies et appliquées. L'État donc n'a qu'un devoir, qui est à la fois un devoir envers lui-même et envers les citoyens, le devoir de justice. L'État le plus réellement fort est celui qui sait le mieux respecter tous les droits, et dont l'invariable maxime est *que la liberté soit égale pour tous.*

Outre leurs devoirs envers eux-mêmes et envers leurs citoyens, on peut dire que les États ont encore des devoirs les uns à l'égard des autres. En réalité, cependant, il y a, au moins dans l'expression dont nous venons de nous servir, quelque chose d'inexact. Les États, à proprement parler, n'ont pas de devoirs, parce que ce ne sont pas des personnes morales; mais les nations sont des personnes morales, et à ce titre elles se doivent la justice et même, dans certains cas, la charité. Toutefois, même à le prendre ainsi, la question reste embarrassante; car la justice et la charité ne se comprennent bien que dans les rapports d'individu à individu.

D'ailleurs il est certain que la justice et la charité internationales se résolvent très souvent en devoirs individuels, par exemple à la guerre, quand le soldat est en face d'un ennemi blessé qui ne peut plus se défendre. Peut-on dire qu'elles s'y résolvent toujours? Il ne le paraît pas; car on voit fréquemment des États, des provinces, des municipalités, s'imposer des sacrifices pour venir en aide à des étrangers victimes de quelque calamité, et cela est fort bien fait. La difficulté que nous signalions subsiste donc; mais chercher à la résoudre nous entraînerait trop loin.

Les devoirs de l'État peuvent être considérés à un autre point de vue, celui des fonctions. Toutes les fonctions de l'État se ramènent à deux : 1° porter les lois et les faire exécuter; 2° administrer la chose publique au dedans et au dehors. Nous n'avons rien ici à dire quant à la première. Au sujet de la seconde de vifs débats se sont élevés entre les théoriciens de la science sociale, les uns cherchant à étendre, les autres à restreindre autant que possible l'intervention de l'État dans le fonctionnement général de la vie nationale. S'il ne s'agissait que de juger deux tendances contraires, nous dirions qu'à notre avis la seconde est infiniment meilleure que la première; attendu que moins l'État a de doctrines et moins il assume de charges, plus il s'approche de son idéal, qui est l'absolue liberté de tous les citoyens. Mais il y a dans la vie des contingences avec lesquelles il faut compter. En fait, il arrive très souvent que l'État soit contraint de réglementer ou d'agir là où il serait désirable qu'il pût s'abstenir. Il y a donc une part à faire dans le réel à la conception autoritaire; mais c'est la conception libérale qui est la vraie, spéculativement.

428. Devoirs des citoyens. — Tout homme a des devoirs envers la nation à laquelle il appartient. Un mot résume tous ces devoirs, le *patriotisme.* Nous parlerons surtout des devoirs du citoyen envers l'État.

Le premier de ces devoirs c'est la fidélité à l'État et à ses institutions, ou, comme disent les Anglais, le *loyalisme*. Toutefois le loyalisme n'est exigible des citoyens que là où la nation est maîtresse d'elle-même. Par exemple, il est clair que le citoyen d'une nation opprimée, qui prétend à l'autonomie, n'est pas tenu au loyalisme à l'égard de l'État qui l'opprime.

Le loyalisme envers l'État implique le loyalisme envers le gouvernement, mais à une condition : c'est que le gouvernement n'ait pas été imposé à la nation, comme il arrivait dans l'antiquité et dans

l'Italie du moyen âge, lorsqu'un *tyran* se rendait maître d'une cité : c'est-à-dire qu'il faut que la nation soit libre. D'ailleurs, une nation libre en ce sens peut être gouvernée despotiquement, comme l'ont été toutes les nations de l'Europe continentale avant 1789, comme l'est encore la Russie; et, dans ce cas même, le loyalisme envers le gouvernement est dû par tous les citoyens, parce qu'un gouvernement accepté par la nation dans son ensemble s'identifie avec l'État lui-même : ce qui ne veut pas dire, du reste, qu'il soit défendu de désirer un changement de régime politique, et de travailler à le produire, sous la réserve du respect de la loi.

Dans un pays libre, non pas seulement au sens que nous venons de dire, mais encore en ce sens que la nation y est souveraine, le citoyen est à la fois l'auteur et le serviteur de la loi. A chacun de ces titres il a envers la loi un devoir particulier. En tant qu'auteur de la loi, il doit vouloir que la loi qu'il porte soit vraiment une loi, c'est-à-dire qu'elle exprime une vérité universelle et absolue, et non pas des passions et des appétits individuels. Car, dans la mesure où une loi a pour objet de donner satisfaction à des passions et à des appétits, elle cesse d'être un principe régulateur des faits, et par conséquent d'être une loi, pour devenir tout le contraire; puisque en cela elle n'est plus qu'une force brutale mise au service de ce qui dans l'homme est irrationnel, et par conséquent nie la loi. En d'autres termes, le citoyen doit vouloir la loi aussi conforme que possible à la justice, afin que l'égalité et la liberté de tous soient parfaites dans l'État. Si le citoyen concourt directement à la création des lois, ce devoir est pour lui d'obligation rigoureuse. S'il n'y concourt qu'indirectement et par mandataires, ainsi qu'il arrive dans les grands États où les citoyens sont trop nombreux et trop disséminés pour pouvoir délibérer ensemble, son devoir est de se donner des représentants dont l'intégrité soit au-dessus de tout soupçon; et ce devoir, s'il néglige de le remplir en s'abstenant de voter, il le viole par le fait même, puisque c'est être injuste que de se montrer indifférent à la justice. Sans compter qu'il travaille contre lui-même, puisqu'il expose, autant qu'il est en lui, le pays à de mauvaises lois dont il subira les conséquences.

En tant que serviteur de la loi, le citoyen doit à la loi obéissance, non pas une obéissance servile, bien entendu, mais une obéissance respectueuse et libre; parce que la loi c'est en quelque sorte la raison vivante commandant à nos volontés. Il est vrai que, dans les États les mieux gouvernés, les lois n'ont pas toujours ce caractère; et pourtant, même dans ce cas, une obéissance rationnelle

leur est due comme si elles étaient parfaites. C'est qu'alors l'obligation d'obéir change de fondement, sans cesser pour cela d'être absolue. Nous ne pouvons pas, si la loi nous paraît injuste, vouloir inconditionnellement ce qu'elle nous commande, cela est certain ; mais il reste toujours que nous voulons inconditionnellement l'État. Or l'État ne peut subsister que si les lois sont obéies. Une loi injuste s'impose donc, non plus à titre de fin comme une loi juste, mais à titre de moyen; et, à ce titre encore, elle est sacrée en tant qu'elle est la condition nécessaire d'une fin inconditionnelle.

Les devoirs dont nous venons de parler sont communs à tous les citoyens sans exception, mais il en est de particuliers à ceux qui sont chargés de la gestion des affaires publiques. Ces derniers devoirs peuvent se résumer en deux mots : désintéressement et dévouement. Le citoyen qui a l'honneur d'occuper une place quelconque dans le gouvernement de son pays doit comprendre qu'il a été mis là pour faire les affaires du pays, non les siennes. Et ce n'est pas en mercenaire qu'il doit agir envers sa patrie, c'est en fils dévoué qui ne compte pas ses services. Tous nous devons à notre patrie, si le salut public l'exige, le sacrifice de ce qui nous est le plus cher, nos biens, notre vie et celle de nos enfants, mais le fonctionnaire plus encore que le simple citoyen.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PSYCHOLOGIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER. — **Objet et méthode de la psychologie.**

1. Définition de la psychologie 1
2. Légitimité de la psychologie 2
3. Distinction des faits psychologiques et des faits physiologiques 2
4. Méthode de la psychologie : possibilité de l'observation personnelle . . 3
5. Insuffisance de l'observation personnelle 4
6. Idée générale des facultés de l'âme. 6

CHAPITRE II. — **De la conscience.**

7. Deux formes de la conscience : conscience réfléchie 8
8. Conscience spontanée : identité de la pensée et de la conscience . . . 8
9. Conséquences qui découlent de là. 10
10. L'inconscience 11
11. La vie psychique inconsciente 13
12. La conscience comme source d'idées. 16

PREMIÈRE PARTIE

LA SENSIBILITÉ

CHAPITRE PREMIER. — **Les plaisirs et la douleur.**

13. Nature et origine des plaisirs et de la douleur. 18
14. Théorie d'Aristote 19
15. Rapports du plaisir avec la tendance 20
16. Solution de deux problèmes 21

CHAPITRE II. — **Les tendances.**

17. L'amour de soi, ou l'effort pour durer, principe de toutes nos tendances. 24
18. Tendances relatives à la vie corporelle 26

19. Tendances relatives à la vie spirituelle 26
20. Autres faits sensibles qui dérivent des tendances 27

CHAPITRE III. — **Les sentiments.**

21. L'amour principe de tous nos sentiments 30
22. Nature de l'amour 30
23. Qui peut être objet d'amour? 31
24. L'amour est désintéressé : réfutation du système de La Rochefoucauld 35
25. La haine contraire de l'amour 38
26. Première classification des sentiments 39
27. Autre classification des sentiments 40
28. Le sentiment religieux 43

CHAPITRE IV. — **Les passions et les émotions.**

29. La passion au sens de saint Thomas et de Bossuet 45
30. Autre théorie des passions 46
31. Causes générales du développement des inclinations et des passions . . 47
32. Utilité et danger des passions 49
33. Les émotions 50

DEUXIÈME PARTIE

DE L'INTELLIGENCE

PRÉLIMINAIRES.

Division des facultés intellectuelles 51

CHAPITRE PREMIER. — **La perception des corps.**

34. Distinction de la sensation et de la perception 53

PREMIÈRE PARTIE

35. Nativisme et empirisme 53
36. Théorie de la perception de l'espace par le sens musculaire 55
37. Cette théorie n'explique pas la perception de l'étendue 56
38. Elle n'explique pas la mesure de l'étendue 57
39. Perception visuelle : l'étendue transversale 59
40. Comment nous mesurons au moyen de la vue l'étendue transversale . 61
41. La vision de l'étendue en profondeur : difficultés 64
42. Solution des difficultés 66
43. Caractère symbolique des perceptions visuelles 69
44. Interprétation des signes que nous fournit la vue 70
45. Analogie complète de la perception tactile et de la perception visuelle de l'espace 72
46. L'étendue ne peut être perçue que par un sens unique chez un même sujet 73
47. Le sens percepteur de l'espace chez les clairvoyants est la vue 75

CHAPITRE II. — **La perception des corps (suite).**

DEUXIÈME PARTIE

48. Rapport de l'étendue et des qualités sensibles 78
49. Théorie empirique 80

50. La localisation absolue 85
51. La localisation relative : le signe local 87
52. Comment s'opère la localisation relative : premier stade 89
53. Second stade 90
54. Perceptions acquises 93
55. Erreurs des sens 94
55bis. Perceptions subjectives et hallucinations 95

CHAPITRE III. — **La mémoire.**

56. Le fait de mémoire 96
57. Explication de la reviviscence de nos états de conscience 96
58. Identité de nature du souvenir et de la perception primitive 97
59. Les maladies de la mémoire 98
60. Causes de la reviviscence d'un souvenir particulier 99
61. Conditions du souvenir 100
62. Reconnaissance des souvenirs 101
63. Explication du fait empirique de la reconnaissance 102
64. Localisation dans le passé 105
65. Spécialisation et qualités diverses de la mémoire 107

CHAPITRE IV. — **L'association des idées.**

66. La suggestion des idées comme fait d'expérience 108
67. Loi de contiguïté 109
68. Loi de similarité 111
69. Loi des contrastes 115
70. Suggestion passive et suggestion active 116
71. Importance particulière de la suggestion par ressemblance et contraste 118
72. L'association inséparable 120

CHAPITRE V. — **L'imagination.**

73. Définition de l'imagination 121
74. Comment l'imagination crée 122
75. Nature de l'imagination 124
76. Rôle de l'imagination dans la vie pratique 125
77. Rôle de l'imagination dans les sciences 125
78. Créations de l'imagination dans les beaux-arts 128

CHAPITRE VI. — **Appendice à la théorie de l'imagination.**

79. La rêverie 132
80. Le rêve 133
81. Le somnambulisme 134
82. La folie 137

CHAPITRE VII. — **Les opérations de l'entendement. — L'attention, l'abstraction et la généralisation.**

83. Les opérations de l'entendement en général 138
84. L'attention 138
85. L'abstraction en général 140
86. L'abstraction sensible 141
87. L'abstraction intellectuelle 142
88. Dangers de l'abstraction 142
89. La généralisation 144
90. Nécessité des idées générales pour le langage et pour la science . . . 145

CHAPITRE VIII. — **Les idées abstraites et générales.**

91. Les idées générales ont-elles un objet? 148
92. Le conceptualisme sous sa forme ordinaire 149
93. Vraie théorie conceptualiste 150
94. La ressemblance rétablit une certaine généralité entre les qualités sensibles 151
95. Le réalisme 152
96. Valeur objective des idées purement abstraites 153
97. Comment les généralités sont représentées dans l'esprit 154
98. Comment nous pensons les abstractions pures 157
99. Comment s'opère le développement de la pensée abstraite 161
100. Langues synthétiques et langues analytiques. 163
101. Comment une langue est l'expression du génie du peuple qui la parle . 164
102. Peut-on penser sans le secours des mots? 165
103. Rapports du langage avec la pensée 167

CHAPITRE IX. — **Le jugement.**

104. Le jugement et la proposition 169
105. Division des jugements 170
106. Rôle et objet des jugements analytiques et synthétiques 171
107. Autre division des jugements 173
108. Jugements d'existence 174
109. Jugements d'attribution. 175
110. Jugements de relation 175
111. Le jugement opération essentielle de l'intelligence 176
112. Le jugement est irréductible à la sensation. 178
113. Le jugement est irréductible à l'association des idées 178
114. Conséquences 179
115. Le jugement et la croyance 180
116. Caractères et conditions de la croyance. 180

CHAPITRE X. — **Le raisonnement.**

117. Nature du raisonnement 189
118. Quelles vérités peuvent être objet de raisonnement 189
119. L'induction 189
120. La déduction 190
121. L'induction et la déduction sont-elles les deux seules formes du raisonnement? 191
122. Le raisonnement est irréductible aux opérations sensitives. 192

CHAPITRE XI. — **La raison.**

PREMIÈRE PARTIE. — *L'entendement et ses principes.*

123. Nature et objet de la raison 194
124. Division des facultés rationnelles 194
125. Les principes de l'entendement 197
126. Principe d'identité ou de contradiction. 198
127. Principe de causalité 199
128. Valeur objective de la loi de causalité 202
129. Principe de finalité 203
130. Le principe de finalité n'est pas un principe de l'entendement. 206
131. Origine psychologique des premiers principes 210
132. Valeur objective des premiers principes 213

CHAPITRE XII. — **La raison (suite).**

DEUXIÈME PARTIE. — *La raison pure et les notions premières.*

133. Les notions premières 217
134. Notion d'espace. 218
135. Notion de temps 220
136. L'unité et la multiplicité. 221
137. Notion de substance ou d'indentité. 224
138. Notion de cause. 226
139. Notion d'infini 227
140. Notion d'absolu 229
141. Idée de perfection 234
142. Origine psychologique des notions premières. 236

CHAPITRE XIII. — **La raison (suite).**

TROISIÈME PARTIE. — *Idéalisme et empirisme.*

143. L'idéalisme cartésien comme philosophie de la nature. 239
144. L'idéalisme cartésien comme théorie de la connaissance humaine . . 242
145. Opposition de nature de l'idéalisme et de l'empirisme 244
146. L'empirisme psychologique 245
147. L'empirisme évolutionniste 248
148. Critique de l'empirisme 250
149. Résumé : l'idéalisme pur, l'empirisme, la vraie théorie de l'intelligence. 255

CHAPITRE XIV. — **Appendice à la théorie de l'intelligence. Les signes et le langage.**

150. Le langage comme moyen de communication des hommes entre eux. 257
151. Les signes et les indices. 257
152. Comment les signes sont produits et compris 259
153. Les différentes formes possibles du langage. 261
154. Comment le langage peut servir à la communication des pensées. . . 262
155. L'écriture 263
156. L'origine du langage 264

TROISIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER. — **La volonté.**

157. L'activité considérée en elle-même. 271
158. Analyse de l'acte volontaire 271
159. Nature de la volonté 275
160. Distinction du désir et de la volonté 275
161. Rapport de la volonté et du désir 277
162. Le problème de la liberté. 280

CHAPITRE II. — **L'habitude.**

163. Définition de l'habitude 281
164. L'habitude est propre aux vivants 283
165. Habitudes actives et habitudes passives 286

166. Effets de l'habitude en général 287
167. Action de l'habitude sur l'intelligence et la volonté 289
168. Action de l'habitude sur la sensibilité 290
169. Rôle et effets généraux de l'habitude 291

Psychologie animale.

Théorie de l'instinct.

170. Deux opinions extrêmes 293
171. Conclusion 296
172. Le problème de l'instinct 296
173. Qu'est-ce qu'un acte instinctif? 297
174. Caractères de l'instinct 297
175. Théorie de Condillac 299
176. Théories de Lamarck et de H. Spencer 300
177. Théorie de Darwin 301
178. Théorie métaphysique de l'instinct 303
179. Domaine de l'instinct 308
180. Les sociétés animales 310

Esthétique.

CHAPITRE PREMIER. — De l'art.

181. Nature et origine de l'art 314
182. Les moyens dont l'art se sert 315
183. L'art et le métier 316
184. Nature et condition des émotions que l'art doit éveiller 317
185. L'art réaliste 318
186. On juge de l'art et de la beauté par l'effet produit 320
187. Rapport de l'art avec la science, la morale et la religion 321
188. L'art religieux 324
189. Effet moralisateur de l'art 325

CHAPITRE II. — Le beau et le sublime.

190. Nature du beau 327
191. La laideur 330
192. Le joli et le ridicule 332
193. Le sublime 334

LOGIQUE

INTRODUCTION

194. Définition de la logique 337
195. Utilité de la logique 338
196. Division de la logique 339
197. La vérité, la science et l'opinion 339
198. Les degrés d'adhésion de l'esprit à la connaissance 340

PREMIÈRE PARTIE

LOGIQUE FORMELLE

CHAPITRE PREMIER. — Les idées et les termes.

199. Définition et caractères de l'idée 342
200. Conditions de la vérité formelle des idées 343
201. La définition 344
202. La division 347

CHAPITRE II. — Le jugement et la proposition.

203. Les rapports et leur réduction à l'unité 348
204. Jugements en compréhension et jugements en extension 349
205. Classification des propositions 349
206. Règles logiques du jugement 351

CHAPITRE III. — Le raisonnement et le syllogisme.

207. L'induction formelle 352
208. Les inférences immédiates : conversion des propositions 352
209. Opposition des propositions 354
210. L'inférence médiate et le syllogisme 355
211. Figures du syllogisme 356
212. Règles du syllogisme 357
213. Modes du syllogisme 358
214. Syllogismes incomplets, composés, etc 358
215. Valeur du syllogisme 360
216. Utilité et abus du syllogisme 361

DEUXIÈME PARTIE

MÉTHODOLOGIE

CHAPITRE PREMIER. — L'analyse et la synthèse.

217. Idée générale de la méthode dans les sciences 364
218. Définition de l'analyse et de la synthèse 365
219. Autre manière d'entendre l'analyse et la synthèse 366

CHAPITRE II. — **Méthode des sciences mathématiques.**

220. Nature et origine des notions mathématiques 368
221. La démonstration en général : principes communs et principes propres. 370
222. Les axiomes 371
223. Les théorèmes fondamentaux, les postulats et les définitions 372
224. Rôle des axiomes et des définitions dans la démonstration mathématique 373
225. Démonstration indirecte et réduction à l'absurde 374

CHAPITRE III. — **Méthode des sciences de la nature. L'observation et l'expérimentation.**

226. Idée générale de la méthode expérimentale 376
227. Sciences physiques et sciences naturelles 377
228. L'observation 377
229. Qualités de l'observateur 378
230. Règles de l'observation 381
231. Nature de l'expérimentation 382
232. Avantages de l'expérimentation 382

CHAPITRE IV. — **Méthode des sciences de la nature (suite). L'induction.**

233. L'induction et son objet 385
234. La recherche des causes 386
235. Méthode des coïncidences 388
236. Méthode d'élimination 389
237. Méthode d'accord 390
238. Méthode de différence 391
239. Méthode des variations concomitantes 392
240. Méthode des résidus 393
241. Valeur de la méthode d'élimination 393
242. Valeur de l'induction 394
243. Les mathématiques fondement idéal des sciences physiques 397

CHAPITRE V. — **Méthode des sciences de la nature (suite). La classification.**

244. Classification empirique 399
245. La classification appliquée aux espèces naturelles 400
246. Classifications artificielles et classifications naturelles 403
247. Procédés généraux de la classification naturelle 404
248. Lacunes et imperfections de la classification naturelle 405
249. La classification et la définition 406

CHAPITRE VI. — **Méthode des sciences de la nature (suite). L'analogie et l'hypothèse.**

250. L'analogie et l'inférence analogique 408
251. Appréciation des probabilités 410
252. Rôle du raisonnement par analogie dans les sciences 411
253. L'hypothèse 412
254. Appréciation de la valeur d'une hypothèse 414
255. Utilité des hypothèses fausses 417
256. Dangers de l'hypothèse 418

CHAPITRE VII. — **Méthode des sciences morales.**

257. Qu'appelle-t-on sciences morales? 419
258. Sciences ayant par objet l'homme individuel 421
259. Critique des témoignages 422
260. Méthode de l'histoire 425
261. La philosophie de l'histoire 426

CHAPITRE VIII. — **Les sophismes.**

262. Des sophismes en général 430
263. L'ignorance du sujet 430
264. La pétition de principe 431
265. Sophismes de déduction 431
266. Sophismes d'induction 432

MÉTAPHYSIQUE

PRÉLIMINAIRES

267. Nature et objet de la métaphysique 435
268. Division de la métaphysique. 438

Psychologie rationnelle.

CHAPITRE PREMIER. — **Théories matérialistes de la vie et de la pensée.**

269. Le problème de la pensée et de la vie 441
270. Théorie matérialiste de la vie 442
271. Discussion des arguments matérialistes 443
272. Réfutation directe de la théorie matérialiste de la vie 445
273. Théories matérialistes de la pensée. 448
274. Critique de la théorie de la conscience reflet 450
274bis. Autres objections. 454
275. Conception vulgaire de la nature de l'âme. 456

CHAPITRE II. — **Théorie spiritualiste de la vie.**

276. L'âme comme principe de la vie : l'âme végétative c'est le vivant lui-même 458
277. Caractère métaphysique du concept de l'âme 459
278. Confirmation de cette théorie tirée des principes généraux admis antérieurement. 462
279. Le principe de la vie est aussi le principe de la pensée 464
280. Origine de la conscience 469
281. Comment s'explique la hiérarchie des facultés intellectuelles 471

CHAPITRE III. — La liberté.

282. Différentes acceptions du mot *liberté* 473
283. La doctrine du libre arbitre est une exigence de la morale 474
284. Première forme de la preuve de conscience 477
285. Autre forme de la preuve de conscience. 479
286. Quels faits impliquent chez l'homme la conscience du libre arbitre. . . 482
287. Preuve métaphysique 486
288. Rapports de l'être vivant avec la nature. 487
289. Comment l'exercice de la liberté est compatible avec le déterminisme des lois de la nature 489

CHAPITRE IV. — La liberté (suite).

290. La spontanéité et le libre arbitre 496
291. La liberté d'indifférence. 496
291 bis. Rapports de la sensibilité et de la raison 498
292. Comment la liberté est possible sans violation du principe de la raison suffisante. 500
293. Nature et conditions de la liberté 501
294. Comment les résolutions futures d'un homme peuvent être prévues sans être nécessaires. 502
295. La liberté des groupes sociaux 506

CHAPITRE V. — Le déterminisme et le fatalisme.

296. Le déterminisme physique et le déterminisme psychologique 508
297. Le déterminisme des lois de la nature et le mécanisme universel . . . 509
298. Tentatives diverses pour concilier le mécanisme avec la doctrine de la liberté 511
299. Discussion du mécanisme universel 513
300. Le déterminisme psychologique 516
301. Comment peuvent s'accorder le déterminisme physique et le déterminisme psychologique : théorie de Leibniz. 518
302. Le déterminisme et le fatalisme 522
303. Le fatalisme théologique 525

Cosmologie rationnelle.

LA NATURE DES CORPS

304. Position du problème 527
305. Doctrine de Berkeley 527
306. Discussion de cette doctrine 528
307. L'hyléisme. 531
308. Discussion de cette théorie : première antinomie de Kant. 533
309. Deuxième antinomie. 535
310. Autres difficultés par rapport à la vie et à la pensée. 537
311. Comment doit se comprendre la nature des corps 538
312. Comment les corps sont nos sensations mêmes 539
313. Comparaison entre cette théorie et celle de Berkeley. 542

314. Solution de la première antinomie 544
315. Solution de la deuxième antinomie 547
316. Les atomes et la matière brute 548

Théodicée.

INTRODUCTION

317. Méthode de la théodicée 552

CHAPITRE PREMIER. — L'existence de Dieu.

318. Conditions d'une démonstration de l'existence de Dieu 554
319. Argument ontologique 557
320. Preuve morale 559
321. Preuve cosmologique : les causes finales 561
322. Preuve cosmologique proprement dite 563
323. Difficultés de la doctrine de la création 567
324. Le problème des attributs de Dieu 570

CHAPITRE II. — Les attributs de Dieu.

325. Attributs métaphysiques 571
326. Attributs moraux : la personnalité divine 572
327. L'intelligence divine 572
328. Solution de la difficulté 575
329. La Providence 578
330. L'optimisme : la vie est-elle bonne ou mauvaise? 580
331. Le problème du mal : le mal normal 584
332. Vraie difficulté à laquelle donne lieu le mal moral 586
333. Le problème du mal physique : utilité de la douleur 591
334. Origine première de la douleur 592

CHAPITRE III. — Le panthéisme.

335. Pélagianisme et panthéisme 596
336. Part de vérité à reconnaître dans le panthéisme : action de Dieu sur le monde 596
337. Conception panthéiste et conception théiste de la nature divine 602
338. Le panthéisme et l'athéisme 604

Théorie de la connaissance.

CHAPITRE PREMIER. — Doctrine de la relativité de la connaissance.

339. Division du problème 606
340. Théorie kantienne de la relativité de la connaissance 607
341. Discussion de la première partie de la doctrine 608
342. Discussion de la seconde partie de la doctrine 611
343. Résumé de la discussion 614

CHAPITRE II. — **Le criterium et l'erreur.**

344. Le criterium de la vérité 615
345. Deux catégories d'erreurs : l'erreur logique 616
346. L'erreur réelle : les idées claires et distinctes 617
347. L'erreur en matière d'idées confuses 619
348. Le criterium en matière d'idées confuses 622
349. Les causes déterminantes de nos erreurs 624

CHAPITRE III. — **Le scepticisme.**

350. Théorie empirique de la connaissance humaine 626
351. Le scepticisme doctrinal 627
352. Le scepticisme de tendance 629

Conclusion de la métaphysique.

La philosophie spiritualiste.

353. Il existe une philosophie universelle et nécessaire 634
354. La philosophie universelle et nécessaire c'est la philosophie spiritualiste. 636
355. Difficulté pour les systèmes d'être spiritualistes 638
356. Seul le spiritualisme peut réaliser l'accord des intelligences 644
357. Conséquences quant à la méthode de la philosophie 645
358. Conclusion 650

MORALE

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES DE LA MORALE

CHAPITRE PREMIER. — **Le souverain bien.**

359. Définition et objet de la morale 653
360. Rapports de la morale et de la métaphysique 654
361. L'immanence et la transcendance en morale 656
362. Les conditions du souverain bien 658
363. Doctrine du plaisir 659
364. Doctrine de l'intérêt : les fonctions 660
365. Rapports des individus entre eux et avec la nature 661
366. L'amour de soi et l'amour d'autrui : solution empirique du problème . 664
367. Solution idéaliste du même problème 669
368. Légitimité de l'amour de soi 674
369. Légitimité de la recherche du plaisir : hiérarchie des fonctions et des plaisirs 677

CHAPITRE II. — **La conscience morale.**

370. La conscience morale : théorie de J.-J. Rousseau 682
371. Théorie de H. Spencer 683
372. Identité du problème de la moralité et du problème de la vie 689
373. Nature du principe vital 691
374. Perfection relative de l'instinct vital 693
375. Genèse de la conscience morale 695
376. Nature et fonction de la conscience morale 699
377. Théorie du développement empirique de la conscience morale 702
378. Le progrès moral 705

CHAPITRE III. — **La loi morale.**

379. Résumé des doctrines qui précèdent 708
380. Nature du devoir : doctrine de Kant 708
381. Critique de cette doctrine 710
382. Le principe du devoir 711
383. Nécessité de prouver le devoir 712
384. Comment l'idée du devoir prend un contenu 713
385. Rapport de la moralité et du bonheur 714
386. Critique de la conception kantienne de la loi morale 716
387. Généralité des principes moraux 719
388. Autonomie de la volonté 721
389. Rôle de l'autorité en morale 723
390. Comment la raison pure est législatrice 725
391. Caractères et nécessité de l'intention droite 726
392. L'intention et l'action 728
393. Doctrine de Kant sur le rôle du sentiment en morale 731
394. Discussion de cette doctrine 732

CHAPITRE IV. — **La responsabilité, le mérite et la vertu.**

395. La responsabilité morale, ses conditions et ses degrés 737
396. Solidarité morale 742
397. La responsabilité légale 744
398. Objet et limites du droit de punir 747
399. Le mérite et le démérite 751
400. La vertu 753
401. Le vice 755

CHAPITRE V. — **Le droit en général.**

402. Définition du droit 757
403. Doctrine de Hobbes 758
404. Discussion du principe de cette doctrine 759
405. Discussion de la doctrine même 762
406. Caractère idéal du droit 769
407. Droit naturel et droit positif 772
408. Comment les lois de l'État obligent en conscience les citoyens 776
409. L'état de paix et l'état de guerre 778

CHAPITRE VI. — **Le droit de propriété.**

410. Le droit de propriété et son fondement 783
411. Limites du droit de propriété 785
412. L'héritage et le droit de tester 787

Résumé et conclusion 789

DEUXIÈME PARTIE

LES DEVOIRS

PRÉLIMINAIRES

413. Nécessité d'une division des devoirs 793
414. Existe-t-il des devoirs envers Dieu? 793
415. Envers qui avons-nous des devoirs? 796
416. Charité et justice 797

CHAPITRE PREMIER. — **Devoirs personnels.**

417. Devoirs envers le corps : le suicide 801
418. Devoirs envers l'âme 804

CHAPITRE II. — **Devoirs sociaux.**

419. Considérations préliminaires 808
420. Devoirs de l'homme envers ses semblables : devoirs de charité 808
421. Devoirs de justice : respect de la vie humaine 810
422. Respect de la liberté d'autrui 812
423. Respect des personnes dans leur honneur et dans leurs biens 814
424. Morale domestique : la famille 815
425. Le pouvoir paternel 816
426. Morale sociale : nature et origine de l'État 817
427. Devoirs des États 820
428. Devoirs des citoyens 822

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE
Jules Bardoux, Directeur.

AUG 1 - 1944

